

# التراب العرب

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد: 80 - ربيع الآخر - 1421 هـ - تموز - يوليو - 2000 م  
السنة العشرون



## ل-ن

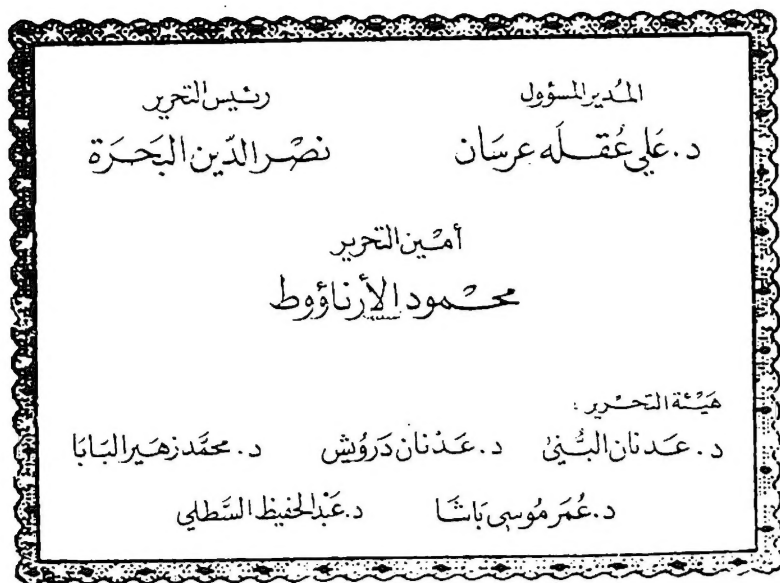
**عدد خاص**

بالإمام الشيخ محيي الدين بن العربي

# التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد: 80 - ربيع الآخر - 1421هـ - تموز - يوليو - 2000 م - السنة العشرون



□ ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي :

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق - ص.ب. : ٢٢٣٠  
هاتف: ٦١١٧٢٤٠-٦١١٧٢٤١-٦١١٧٢٤٢-٦١١٧٢٤٣ - فاكس: ٦١١٧٢٤٤



# مكتبة لسان العرب

أ. علاء الدين شوقي

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

✉ ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص ب ٣٢٣٠٠، هاتف ٦١١٧٢٤٠ - ٦١١٧٢٤١ -  
٦١١٧٢٤٢ - ٦١١٧٢٤٣ - فاكس ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني: Email: [unecriv@net.sy](mailto:unecriv@net.sy)

الانترنت: Internet: [aru@net.sy](http://aru@net.sy)

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت:

[www.awu-dam.com](http://www.awu-dam.com)



اتحاد الكتاب العرب

**ARAB WRITERS UNION**

**DAMASCUS** دمشق



# مكتبة لسان العرب

## شروط النشر

- 1- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
- 2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3- الالتزام بمنهج علمي دقيق، والالتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقيق السلامة اللغوية.
- 4- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة، وعلى وجه واحد من الورقة.
- 5- ألا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6- أن تراعى علامات الترقيم.
- 7- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام - تح. محمود شاكر - القاهرة - مط. المدني - ط3، 1974م).
- 9- يقدم للبحث ملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبر عن آراء كتابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.



## الاشتراك السنوي

داخل القطر	للأفراد	١٥٠ ل.س
في الأقطار العربية	"	٣٠٠ ل.س أو (١٥) دولار أميركي.
خارج الوطن العربي	"	٤٥٠ ل.س أو (٢٠) دولار أميركي.
الدوائر الرسمية داخل القطر		٣٠٠ ل.س.
الدوائر الرسمية في الوطن العربي		٥٠٠ ل.س أو (٢٥) دولار أميركي.
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي		٦٥٠ ل.س أو (٤٠) دولار أميركي.
أعضاء اتحاد الكتاب		٧٥ ل.س .

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى (حساب مجلة التراث العربي) ■

المحقق ألفتوري : ممدوح فاخوري

## المحتوى:

- ص
- تشاعر.. دينه الحب.....
- 7 نصر الدين البهرة
- حياة ابن عربي وفلسفته.....
- 21 د.عبد الرحمن الدركزلي
- لمحة من نفحة: الانسان في فكر ابن عربي.....
- 28 د.محمود عكام
- المرأة ولية وأنثى: قراءة في نص ابن عربي.....
- 36 د.سعاد الحكيم
- مفهوم المرأة في فكر ابن عربي.....
- 46 د.حسين صدقي
- الموشحات العربية الأكرية بين الشرق والغرب.....
- 55 د.عمر موسى باشا
- موشحات ابن عربي.....
- 71 محمد قجة
- الجلال والجمال في شعر ابن عربي.....
- 84 د.محمد علي آذرشب
- وقفة مع الشيخ ابن عربي.....
- 93 محمد كمال
- وحدة الوجود عند ابن عربي بين الفكر والشعر.....
- 98 د.عصام قصيجي
- تأثير المعري ودانتي في الأدب المعاصر انقطاع واستمرار.....
- 104 د.سهيل الملازي
- التفاعل الثقافي والحضاري.....
- 119 د.خلف محمد الجراد
- بشر فارس في مصطلحاته.....
- 137 جورج عيسى
- مؤثرات الزمان والمكان في أدب أسامة بن منقذ.....
- 161 د.راتب سكر
- أخبار التراث.....
- 174 محمود الأرنؤوط



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

رابطہ بدیل [lisanarb.com](http://lisanarb.com)

## شاعر دينه ... الحب

### نصر الدين البحرة

اسمه منذ الطفولة، ذاك أن أحد خطوط الحافلات الكهربائية في دمشق، كان ينتهي على بعد أمتار من المسجد الذي يحمل اسمه. وسمعت بعض الكبار يتحدثون عنه ويلهجون بالثناء عليه. ثم كان أن قرأت لمعا من أخباره.. ولكن هذا كله لم يكن شيئاً إذا وضع في كفة ميزان، يعادل الرحلة الطويلة البعيدة التي أخذتنا فيها الدراسة الأكاديمية نحو شواطئه.

ذاكم هو محمد بن علي أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي. المعروف بمحيي الدين بن عربي والملقب بالشيخ الأكبر. وهو في الحقيقة ذلك الفيلسوف العربي العظيم الذي ولد في "مرسية". وليس في مورسيا كما ذكر خطأ- في الأندلس في أواسط القرن الميلادي الثاني عشر 1165، ثم انتقل إلى أشبيلية، حيث كان أجداد ابن خلدون- ولم يلبث أن قام برحلة طويلة انتهت به إلى دمشق فأحبها وأحبته وأقام فيها بقية أيام حياته. وكان حب الناس له فيها، وتعلقهم بذكره وذكره حتى الآن، خير شاهد على أنها تظل عاصمة العرب، في كل زمان.

لم تكن حياة محيي الدين بن عربي قصيرة ذلك أنه عاش خمساً وسبعين سنة حافلة. وفي مثل تلك الأيام التي تكلم وتصرف وكتب فيها، لم يكن هيناً اتخاذ المواقف، كما نقول الآن.. كانت حادثة بسيطة يسيء فهمها عامة الناس، ويستغلها الأوباش المرتزقة، تكفي.. لا، لتعكير حياة رجل كبير مثل ابن عربي فحسب، بل.. لإراقة دمه وقتله، على هذا النحو أو ذلك، مثلما حدث مع الحلاج، ومثلما كان يمكن أن يحدث للشيخ الأكبر في القاهرة لولا أن سعى أحد الكرام فأنقذه من محنته فنجاً، ثم غادر...

## ابن عربى فى الزمن الصعب

المذهل أن الشيخ محبى الدين، فى ذلك الزمن الصعب الذى كان، والصليبيون ما يزالون فى أجزاء من بلادنا، وإن كانوا قد تلقوا تلك الضربة القاصمة على يدي الناصر صلاح الدين فى حطين.. فى تلك الأيام التى وصلت فيها الثقافة العربية إلى أسوأ أيامها، والجهل شيء مخيف مرعب فى الشارع، كان عليه أن يقرأ وأن يتكلم وأن يكتب.. فماذا كتب..

يقول خير الدين الزركلى فى الأعلام إنه كتب نحو أربع مئة كتاب ورسالة، فإذا استعرضنا ما يمكن الوقوف عنده منها، كان لنا أن نتساءل من جهة، هل كان هذا الرجل موسوعة؟ وكان لنظرنا أن يلتفت من جهة ثانية إلى هذه السمة الخاصة التى ميزت فكره وزانت حياته وتجلت فى مؤلفاته. فكانه كان مقيداً ذلك التقيد - الحر الجميل الذى ينبع من داخل، بما يسميه المفكرون الآن مذهباً، إن كانت هذه ترجمة مقبولة للكلمة.

## ماذا قالت قطرة المطر

وحدة الوجود.. حسناً. إنها هذه النظرة الشاملة إلى الله ومخلوقاته، الإنسان والكون، كل ما فيه يسبح باسمه ويشهد بجماله. وهل جمال الموجودات إلا صورة من جمال الموجد؟ لقد كان الشيخ أكثر من قانع مؤمن بهذه النظرة الشاملة، ذاك أنه كان يذهب فى أحيان كثيرة إلى حدود الانفعال الصادق. ومن هذا القبيل ما يروى عنه. حين مر يوماً بميزاب تنقطر منه نقاط بعد مطر فى إيقاع التنقطه الشيخ، فرأى فيه القصة كاملة، ذاك أن القطرة الواحدة حين تصطدم بالماء المتجمع تحت الميزاب كانت تقول: الله.. الله..

## هكذا سمع ابن عربى.

وانظر إلى هذه الأسماء التى تغلفها النزعة الشاعرية الصوفية معاً، وهل يمكن أن يكون تصوف دون شعر، وهل يمكن فصل الشعر عن روح التصوف، مهما يبعد به المزار عن شاطئ المتصوفة: الوعاء المختوم.. درر السر الخفى، الأنوار، شجرة الكون، اللعة النورانية، فتح الذخائر والأغلق، شرح ترجمان الأشواق، عنقاء مغرب. فصوص الحكم.. شق الجيب.. الخ...

أراد الشيخ الأكبر فى ذلك العصر التعيس أن يوقظ الناس، على طريقته الحبيبة الرحبة الواسعة كصدره. أحب أن يقول لهم: دعكم من ظواهر الأمور وسطوحها وقشورها. انتبهوا إلى الجواهر، وهناك إذا شئتم تقدرون أن تتوغلوا أو تتغلغلو.

## ممكن الإيمان الحقيقى

كان فى وده أن ينبههم إلى أن الإيمان الحقيقى، ممكن أن يكون فى ذلك الخافق الصغير، بعيداً

عن الشكليات، ولعله كان يصلي صلاة ربما اختلفت عن صلاة المؤمنين في المسجد، حين راح يترنم ويتواجد وهو يسمع اسم الله، في نقاط الماء المنقطرة.

وبالدرجة ذاتها كان ينكر على أولئك اللاهئين وراء الغرض الزائل مساعيهم الخائبة، ومن هنا كان احتقاره المرير لتلك النزعات المادية لدى بعضهم بالمعنى المبتذل لهذه الكلمة: المادية. وفوق هذا وذاك أعلن الشيخ محيي الدين الحب، راية له وغاية. به يصل إلى فهم أسرار الكون ويقدر أن يمسك هذا الخيط الناعم الخفي الذي يشد المخلوقات والكائنات، إلى بعضها بعضاً، ويستطيع أن يتجاوز ما هو آتٍ وظاهري، ويتعالى على السفاسف والصغائر والهفات. وها هو ذا يشرح مبادئه الجميلة أي شرح:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
وترتيل إنجيل وترنيم كعبة  
أدين بدين الحب آتني توجهت  
فدير لرهبان وماوى لغزلان  
ومصحف تورا وآيات قرآن  
ركائبه فالحب ديني وإيماني

.. بلى، إن المستشرق الإسباني خوسيه لويس كاميرى، قد تلقى جيداً رسالة ابن عربي، ولولا ذلك فما الذي كان يمكن أن يحمله على إرسال تلك الحفنة من تراب "مرسية" مسقط رأسه إلى دمشق.. حيث كانت خفقة قلبه الأخيرة؟ أليس هذا هو المبدأ الأول في ديانة الحب؟

### ابن عربي.. شاعرًا

لم يكن بدعاً أن تتفتح سليقة الشيخ محيي الدين بن عربي الشعرية، وهو يعيش بين أكناف تلك الطبيعة الأندلسية الساحرة "فقد أحاطت بها المياه من أعظم جوانبها، وتمتعت بترية خصبة صالحة، لما نما فيها من أشجار باسقة وأزهار متفتحة وثمار يانعة. وتعددت فيها الأنهار التي من أهمها النهر الكبير، ونهر تاجة. وذلك إلى جانب ما يوجد فيها من جبال متدرجة، تثمر على سطوحها مختلف الزروع وشتى الثمار(1)".

فإذا أضفنا إلى ذلك صدق انتمائه العربي وصفاء نجاهه فهو "الحائمي الطائي" بإجماع كتاب سيرته، سهل علينا معرفة تهيو الفرصة لظهور موهبته الشعرية. ولا يغيب عن البال أن ما زودته به فطرته النقية من إحساس مرهف وانفعال صادق، ونظرات ذكية فاحصة متأملة إلى كل ما يقع تحت بصره، وسمعه أيضاً، كان خير زاد لتغذية الموهبة عنده، مرفودة بمن تتلمذ على أيديهم، من علماء وأدباء، ومن عاشروهم من شعراء وقراء "فأستأذه في القراءات" أبو القاسم الشراط" كان بصيراً باللغة وأدبها، وله حظ من قرض الشعر. وأستأذه "أبو محمد عبد الحق الإشبيلي" كان أدبياً وشاعراً. من شعره:

إن في الموت والمعاد لشغلا  
فاغنم خطتين قبل المنايا  
أولسي الدين والنهي وبلاغاً  
صحة الجسم يا أخي والفراغا

وشيوخه في التصوف كان أغلبهم أدباء فنانيين، لهم الباع الطويل في فنون النظم والنثر، ومن بينهم "المارثي" و"أبو مدين" وكلاهما له أدب جيد رفيع (2).

### كتب قراها ابن عربي.

وكان الشيخ الجليل قارئاً نهماً، ذكر في مقدمة كتابه "محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.." كثيراً من الكتب التي قراها، وبينها في فنون الأدب الكتب التالية: "الأمانى.." لأبي المعالي البغدادي نزير قرطبة. و"ريحانة العاشق" لأبي القاسم المسور و"روضة الأنس" لأبي زيد السهيلي، و"الكامل" للمبرد. و"زهر الآداب.." للحصري و"المحاسن والأضداد" للجاحظ و"معانة العقل" للحلوي و"الحماسة" لأبي تمام.. وسوى ذلك.

وكان هذا بين ما رشحه لتولي منصب "كتابة الإنشاء" في ديوان إشبيلية في شبابه. وكانت لابن عربي مشاركات طيبة في مجالس الأدب. من ذلك مثلاً ما يرويهِ عبد العزيز سيد الأهل (3)، فقد أنشد بعض المتصوفة ابن عربي بيتاً مفرداً هو:

كل الذي يرجو نوالك أمطروا ما كان برقك خلباً إلا معي

فكتب الشيخ محيي الدين أبياتاً ضمنها هذا البيت:

قف بالطلول الدراسات بلعلع واتدب أحببنا بذاك البلقع

قف بالديار وناجها متعجباً منها بحسن تاطف وتفجع

عهدي بمثلك عند بكائك قاطعاً ثمر الحدود وورد روض أينع

كل الذي يرجو نوالك أمطروا ما كان برقك خلباً إلا معي

قالت: نعم، قد كان ذلك الملتقى في ظل أفناني بذاك الموضوع (4)

### ابن عربي.. وملكة الملاحظة

وكان ابن عربي منطوياً على ناقد متمتع بملكة ملاحظة ممتازة. وفي كتابه "محاضرة الأبرار" لمع تشير إلى ذلك، من ذلك مثلاً نقده قول شاعر في الجود:

فتى عاهد الرحمن في بذل ماله فلتست تراء الدهر إلا على العهد

فتى قصرت آماله عن فعالة وليس على الحر الكريم سوى الجهد.

يقول الشيخ محيي الدين معلقاً:

"هذا المديح أقرب للديانة من الكرم، فإتما عطاؤه من أجل الوفاء بعهده مع الله، حتى لا يكون من الذين ينقضون عهد الله. والكرم سجيته الكرم، فلا يحتاج إلى القسم عليه إلا لعله نفسه. فما وفي هذا الشاعر مدح هذا في الكرم ما تصور له في خاطره، فهذا اللفظ دون ما في القصد."

ويجيء تعليقه تارة أخرى، شعراً. فهو يختار من "جيد" شعر غيره قول القائل:  
لئن ساعني أن نلتني بإساءة لقد سمرني أني خطرت ببالكا

فيقول: وأحسن منه لو قال ما قلنا:  
لئن سمرني أن نلتني بمساءة فما كان إلا أن خطرت ببالكا  
لأن الأول قد أقر بأنه أساء، ثم اعتذر.

ويذكر من "أحسن الشعر" قول آخر في الشكوى  
فالليل إن وصلت كالليل إن هجرت أشكو من الطول ما أشكو من القصر

معلقاً بقوله: أحسن منه ما قلنا:

شكلي بها بالليل أو هجرت فما أبالي أطل الليل أم قصرا

ثم يستطرد: "فإن الأول شغله بطول الليل وقصره من أجلها، فهو فاقد لها في زمن الاشتغال  
بغيرها. والثاني شغله بها ومن سواها تبع" (5)

### وحدة الوجود والحب الإلهي في مؤلفاته

ترك ابن عربي مؤلفات كثيرة، فقد كان غزير الإنتاج في مختلف مجالات الإبداع، من منظوم  
ومنثور، وإن تكن تصب جميعاً في مذهبه الفلسفي الصوفي في "وحدة الوجود" و"الحب الإلهي" وفيها  
أعماله الشعرية، وبينها "الديوان الأكبر" وديوان الأشواق، وديوان المرتجلات، والقصيدة الثانية  
وقصيدة في المناسك. وترجمان الأشواق وشرحه عليه المسمى: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان  
الأشواق.

### أغراضه الشعرية

على الرغم من أن شعر ابن عربي يدور في معظمه حول المعاني الصوفية، كما يحب هو أن  
يؤكد عامة، ولا سيما في مقدمة شرحه "ترجمان الأشواق" إلا أن فيه قصائد يمكن أن توصف بأنها  
اجتماعية. من ذلك مثلاً هذان البيتان اللذان وردا في إجابة سؤال سألته بعض أصحابه إياه:

كيف حالك مع أهلك؟ فأجاب:

إذا رأى أهل بيتي الكيس مبتلأ تبسمت وندت مني تمازحني

وإن رآته خلياً.. من دراهمه تكهرت وانتنت عني تقابحني (6)

ولم يقتصر موقفه من مسألة "المال" على أهل بيته فحسب، بل كان أشمل من ذلك. وعلى الرغم  
من كرمه وزهده المعروفين، فإنه رأى أن المال هو عصب الحياة، وإن يكن ينصح "أن يكون  
الإنسان غنياً بالله لا بالمال":



من عالم الأرض والسماء  
لم يعرفوا لذة العطاء  
لم يُجيب الله في الدعاء  
من عسجد مشرق الضياء  
به غنياً عن السواء  
وعامل الخلق بالوفاء (7)

وإن أغناك من تعطيه واقرقا  
سواء أنكرها كقرأ أو اعترقا

ويدخل في هذا الباب "الاجتماعي" رأيه في الإخلاص في العمل واليعد عن الرياء:  
ما أنت لي ما أنا لك  
صحة ما قد قلت لك  
واجهد وخلص عمالك  
من كل خير أمك (8)

بالمال ينقاد كل صعب  
يحسبه عالم حجاباً  
لولا الذي في النفوس منه  
لا تحسب المال ما تراه  
بل هو ما كنت يا بنيتي  
فكن بر رب العلاء غنياً  
ويتصل بهذا الموقف نظرتة في الزهد:  
لا تندمن على خير تجود به  
فالله يرزق من يعطيه نعمته

وكتب ابن عربي في وصف الطبيعة. وقد أورد في "محاضرة الأبرار" أبياتاً لأبي علي بن شبلى وصف الربيع عارضها بقوله:  
أما ترى الروضة القناع تضحك إذ  
تيسم الأرض إذ تبكي السماء فهل  
لا والذي بضروب الزهر أضحكها  
إن السماء تقول الزهر من زهري

وعلى الرغم من أنه شغل في كثير من شعره بالتصوف، إلا أن بين شعره أبياتاً نكاد نرى أنها انصرفت إلى المعاني الحسية. ولو أنها كانت بالفعل كذلك، لرأينا أنها "صورت كل ما يمكن تصويره من ألم البعد والفراق إلى جانب التحسر على جمال المحبوب الذي اصطبغت وجنته بحمرة الخجل"9-

يقول الشيخ محيي الدين في "ترجمان الأشواق":  
غادرني بالأنيل والنقا  
بأبي من ذبت فيه كمد  
حمرة الخجلة في وجنته

أسكب الدمع وأشكو الخرقاً  
بأبي من مت فيه فرقا  
وضح الصبح يناغي الشفقا



وكل اسم أذكره في هذا الجزء، فعتها أكتي، وكل دار أندبها فدارها أعني.. ثم لا يلبث بعد أن أخذته اتجاه الحب والغزل هذا المأخذ أن يعود فيستترك قائلاً: "ولم أزل في ما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريباً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى". ومع أنه جمع في درج كلامه هذا بين "النسيب" وبين "التصوف" لكنه أثر أخيراً أن يؤكد أهمية انتباه قارئه إلى المعاني الصوفية لئلا "يسبق خاطرة إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والههم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية" (15).

### ابن عربي يتحدث عن سبب شرحه الديوان

لا بد من أن نضيف هذا التأكيد من الشيخ محيي الدين على المعاني الصوفية، ليتضح لنا ما دعاه إلى شرح "ترجمان الأشواق" ذلك أنه أثار فقهاء ذلك الزمن الذين رأوا فيه غزلاً صريحاً أخذوه عليه.

يقول ابن عربي في مقدمته:

"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحشبي والولد إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلك: وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يعني نفسه" يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرحت في شرح ذلك، وقرأ علي بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقهاء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب يقصدون في ذلك الأسرار الإلهية" (16).

ويقول إن ما نظمته بمكة المشرفة من "الأبيات الغزلية"، إنما يشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبيهات شرعية، ولم تكن العبارة التي جعلها "بلسان الغزل والتشبيب"، سوى ذريعة وواسطة "لإيصال" - بلغة هذا الزمن - لماذا؟  
تتعمق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف وروحاني لطيف" (17).

### بين الباطن وبين الظاهر

وعلى الرغم من أنه أعلن قبل سطور قليلة أن كل اسم يذكره فعتها يكتي، وكل دار يندبها فدارها يعني، فها هو ذا يتراجع عن ذلك مكرساً قصيدة يوضح فيها أن المعاني التي يرمي إليها في قصائده هذا الديوان، إنما هي الباطنة المتضمنة، وليس المعنى الظاهر. إنه ينفي في هذه القصيدة أن يكون قد عنى أي مغهر حسي في ذاته، من أطلال أو ربوع أو سماء أو سحب أو بروق أو رعود، أو سهول أو جبال، أو بشر: "هو - هي - هم - هن":

كلما أذكره من طلال أو ربوع أو مغان كلما

وكذا إن قلت "ها" أو قلت "يا"  
وكذا إن قلت "هي" أو قلت "هو"  
وكذا إن قلت قد أنجلي  
وكذا السحب إذا قلت : بكت  
أو أنادي بحداة يَمَمُوا  
أو بدور في خدور أقلت  
أو بروق أو رعود أو صبا  
أو طريق أو عقيق أو نقا  
أو خليل أو رحيل أو ربي  
أو نساء كاعبات نُهْذُ  
كلما أنكره مما جرى  
منه أسرار وأنوار جلت  
لقوادي أو فؤاد مَنْ له  
صفة قدسية علوية  
فاصرف الخاطر عن ظاهرها

وإلا إن جاء فيه أو.. أمّا  
أو "همو" أو "هن" جمعاً أو "هما"  
قدر في شعرنا.. أو أتهدا  
وكذا الزهر إذا ما ابتسما  
بانةً الحاجر أو ورق الحمى  
أو شمس أو نبات أنجمبا  
أو رياح أو جنوب أو سما  
أو جبال أو تلال أو رما  
أو رياض أو غياض أو حمى  
طالعات كشموس أو دمي  
ذكره أو مثله أن تفهما  
أو علت جاء بها رب السما  
مثل مالي من شروط العلما  
أعلمت أن لصديقي قدما  
واطلب الباطن حتى تعلم (18)

ودعماً لمذهبه في تغليب الباطن على الظاهر يروي حكاية جرت في الطواف. يقول الشيخ محيي الدين:

"كنت أطوف ذات ليلة بالبيت قطاب وقتي وهزني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجل الناس، وطفت على الرمل، فحضرتني أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسي ومن يليني لو كان هناك أحد، وهي قوله:

ليست شعري هل دروا  
وقوادي لودرى  
أتراهم سـلـموا  
حار أرباب الهوى

أي قـلـب مـسـلـكوا  
أي شـيـعـب سـلـكوا  
أم تـسـرـاهـم هـلـكوا  
في الهوى وارـتـبـكوا...

ويستطرد قائلاً: "قلم أشعر إلا بضربة بين كتفي بكف ألين من الخز، فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن منها وجهاً، ولا أعذب منطقاً، ولا أرق حاشية، ولا أطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة". ثم يروي مدار بينهما

من حوار، حول أبياته الأربعة، ووصول معانيها الباطنة إليها. (19).

### ابن عربي يقبل تحدي الحب

مهما يكن من أمر، فإن الدكتور عبد الكريم اليافي يرى أن علاقة الشيخ الأكبر "بالنظام" كانت تحدياً قوياً جابهه، بقعة بالغة في النفس، دون أن يخشى أي ريبة يمكن أن تعلق به. يقول:

"إذا شاء القدر، فالقى فتاة في ريق الشباب ومقبل الحسن، ساحرة الطرف عراقية الظرف"، تسمى بالنظام في طريق إمام من أئمة العارفين مثل ابن عربي فماذا يحصل؟ لو كان الرجل من رعييل الصوفية القدامى لخشي الفتنة وحذر، أو لم يلق إليها بالاً.. ولكن شيخنا الأكبر، أمام هذه الفتاة الرائعة المثيرة، كان في مقام من المعرفة والحب الإلهيين يستطيع فيه كالشعاع أن يغازلها ويتنقل بها ثم يرتد عنها كما يرتد الشعاع صافياً نقياً دون أن تعلق به ريبة" (20).

بل إن الدكتور اليافي يرى ضرباً من العلاقة الجدلية بين الأمور الروحية وبين الأمور الحسية في شعر ابن عربي ذلك أن "الأمور الروحية ثابرة في الأشياء والأشكال والأمور الحسية، ثواء المعاني في الألفاظ والحروف".

وهذه الأمور الحسية والأشياء والأشكال على اختلافها عماد تلك وسندها وظروفها الخرجية، وهذه بالنسبة إلى تلك كاللغز بالنسبة إلى المعنى الملغز فيه. بل إن الجمع بين الحس والفكر في الإنسان أكمل وأعلن من انفراد الروح وحده. يقول على لسان نبينا إبراهيم: "يا بني إذا سريت بفكرك في عالم المعاني انحجب حسك عن التلذذ بالمعاني. وإذا سري حسك في عالم المعنى، لم ينحجب سرك عن مشاهدة المعنى، فالبقاء مع الحس أرتى في الآخرة والأولى" (21).

### من نظرية الشيخ إلى مذهبه الفلسفي

على أن للدكتور أبو علا عفيفي رأياً آخر، فقد دعا هذا "الحب" كما يؤثر ابن عربي أن يسميه "الحب الإلهي"، ورأى أن نظرية الشيخ في الحب الإلهي متفرعة عن مذهب الفلسفي الصوفي العام الذي هو مذهب وحدة الوجود. بل هي لازم من لوازم هذا المذهب ونتيجة من نتائجه. والقضية الكبرى التي يخضع لها ابن عربي كل فلسفته والتي يؤيدها بشتى أساليب التأيد هي أن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد، متعدد متكرر في النظر والاعتبار.. عندما يقع عليه الحس الذي لا يدرك إلا الجزئيات المتعينة المتشخصة، أو يتناوله العقل الإنساني القاصر عن إدراك وحدته الشاملة، فإن العقل خاضع في تفكيره لمقولاته، ومقولاته مستمدة من العالم الخارجي المتعدد المتكرر، الواقع في الزمان والمكان، أما الحقيقة الوجودية الكلية فخارجة عن كل هذا. (22).

ولاشك أن هذه الفكرة هي مارمى إليه الشيخ الأكبر في قصيدته التي أوردتها في مقدمة شرحه: "ترجمان الأشواق"، ومطلعها:

كلما أنكره من طلل  
أو ربوع أو مغنان كلما

كلما أنكره من طلل



عربي إذ فعل ذلك - للأسباب الآنف ذكرها - فإنه جعل لكلماته ومفرداته نكهة خاصة، وأضفى أبعاداً شعرية وإنسانية وصوفية تتصل كما تقدم بنظريته في وحدة الوجود. وفي الواقع فإن إرادته إضفاء البعد الصوفي الإلهي على معانيه وألفاظه، جعل أشعاره مسربة بثوب ضيق من الغموض، وزادها صعوبة في الفهم، لأنه أحب أن ينتقل من "الظاهر" إلى "الباطن"، من العَرَضِ الدنيوي الزائل إلى الجوهر الأزلي.

ويشعر القارئ أن كل تفسير إنما هو إضفاء وإضافة ليست من روح النص، وليس ثمة ما يوصل إلى المعاني التي رمى إليها سوى تلك الرموز التي ركز عليها في الشرح. وهو يستفيد من هذه المسألة: "الرموز والظاهر والباطن". ليفسر النصوص على هواه. يذكرنا هذا بما فعله الدكتور عاطف جودت نصر إذ قسم قصائد "ترجمان الأشواق" إلى ثلاثة أنواع: قصائد تبدو أكثر انسياقاً مع المعنى الغزلي المباشر، وهي قصائد اقتضى تأويلها قدراً من الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعته. وقصائد أخرى أكثر انسياقاً مع التأويل الصوفي منها مع الغزل المباشر. وطائفة ثالثة يكاد يتوازن فيها الاتجاهان فهي متسقة مع الغزل المباشر اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء (28).

### مع "أسقفة من بلاد الروم".

ففي ضوء النوع الأول للنظر، في بعض أبيات قصيدة الشيخ الأكبر التي تحمل عنوان "أسقفة من بلاد الروم" نلرى كيف أولها الشاعر، ومافي هذا التأويل من "الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعته". يقول ابن عربي:

ما رَحَلُوا يوم بانوا، البزل العيسا  
إلا وقد حملوا فيها الطواويسا

وهو يشرح البيت كلمة كلمة كما يلي:

فيها: بمعنى عليها. البزل: الإبل المسمنة. رحلوا: جعلوا رحالها عليها. الطواويس: كناية عن أحبته. شُبَّهَم بهن لحسنهن.  
ويستطرد:

البزل: يريد الأعمال الباطنة والظاهرة، فإنها التي ترفع الكلم الطيب إلى المستوى الأعلى، كما قال تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه"، والطواويس: المحمولة فيه أرواحها، فإنه لا يكون العمل مقبولاً ولا صالحاً ولا حسناً، إلا حتى يكون له روح مزينة عاملة أو همة. وشبهها بالطيور لأنها روحانية. وكنى عنها أيضاً بالطواويس لتتووع اختلافها في الحسن والجمال (29) (!)..

### غزل خالص مباشر

ما علاقة هذه المعاني التي فسرهما الشيخ محيي الدين بذلك البيت من الشعر الذي لا يدع أي





عليه، من تأويل متعسف يخرج المعنى عن طبيعته. ولكان علينا أن نصغي إلى ماكتبه الأستاذ يوسف سامي اليوسف عندما أشار إلى مافعله ابن عربي إزاء المزمّنين الذين نعوأ عليه أن له شعراً غزلياً حسياً، لا يليق البتة بشيخ يزعم أنه خاتم الأولياء "فماكان من ابن عربي إلا أن أحسن التخلص بأن أقدم على شرح ديوانه شرحاً تأويلياً"، ومع أن الديوان لا يكتبه إلا عاشق ملتاح، وإلا رجل يعرف التمتع بجمال الجسد الأنثوي، فقد استطاع الشيخ أن يجيء بتأويل (مقنع أو غير مقنع)، من شأنه أن يحشر الديوان في المناخ الصوفي، وأن يجعل منه شكلاً من أشكال التعبير عن التصورات والمفاهيم الصوفية". (34).



#### الهوامش:

- 1 - الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي - تأليف: عبد الحفيظ فرغلي علي القرني - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - سبتمبر 1968 - ص 76.
- 2 - المصدر السابق، ص 77.
- 3 - مجلة منبر الإسلام - عند ربيع الأول 1386.
- 4 - الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي - القرنى - ص 68.
- 5 - المصدر السابق ص 79-80.
- 6 - المصدر السابق ص 81.
- 7 - المصدر نفسه ص 88.
- 8 - المصدر نفسه ص 84.
- 9 - المصدر السابق - ص 84.
- 10 - ترجمان الأشواق - وعليه شرحه - دار صادر - بيروت 1966. ص 57-58-59.
- 11 - محاضرات الأبرار - ج 2 - ص 150.
- 12 - شرح ترجمان الأشواق - دار صادر - ص 7.
- 13 - المصدر السابق ص 8.
- 14 - المصدر نفسه ص 8.
- 15 - المصدر نفسه ص 9.
- 16 - للمصدر السابق - ص 9-10.
- 17 - المصدر السابق - ص 9-10.
- 18 - المصدر نفسه - ص 10-11.
- 19 - المصدر نفسه - ص 11-12.
- 20 - دراسات فنية في الأدب العربي - د. عبد

- الكريم اليافى - دمشق 1972، ص 410.
- 21 - المصدر السابق - وهنا يستشهد الدكتور اليافى بما ورد في كتاب الشيخ محيي الدين بن عربي "فصوص الحكم" ويشير إلى القص الثالث، ص 408.
- 22 - التصوف. الثورة الروحية في الإسلام - د. أبو العلا عفيفي - دار الشعب - بيروت - ص 223-224.
- \* - أثر الفصل بين الكلمتين في "كلما" فتكون "كل ما".
- 23 - التصوف - د. عفيفي - ص 225.
- 24 - المصدر السابق - ص 225.
- 25 - المصدر نفسه - ص 226.
- 26 - المصدر نفسه - ص 226.
- 27 - المصدر نفسه - ص 227.
- 28 - الرمز الشعري عند الصوفية - دار الأندلس - بيروت 1983 - ص 203-204.
- 29 - ترجمان الأشواق - الشرح - ص 15.
- 30 - المصدر السابق - ص 15.
- 31 - قصص الأنبياء - تأليف: عبد الوهاب النجار - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثالثة - ص 334.
- 32 - المصدر السابق - ص 24.
- 33 - ترجمان الأشواق - ص 16.
- 34 - مجلة الناقد - لندن - العدد: 8.





عقائد الصوفية، جمع فيه شتات علومهم ومصطلحاتهم في خمسمئة وستين باباً، وقد قَدَّمَ لنا، في الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمئة من الكتاب، خلاصة وافية عنه، ولَمَّا طلب ابن عربي من معاصره ابن الفارض أن يكتب شرحاً على تائيته. أجابه ابن الفارض بأنه: لا يعرف لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات نفسه، أمَّا تسميته بالفتوحات المكية فلأنه ممَّا فتح الله به عليه في أثناء زيارته لمكة المكرمة.

"كنت نويت الحجَّ والغُمرَة، فلما وصلتُ أمَّ القرى أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الوليَّ بفنون من المعارف.. وكان الأغلب منها منافتح الله -سبحانه وتعالى- عليَّ به عند طوافي في بيته المكرم."

ووصف لنا كيف أَلَفَ الفتوحات، فقال:

"جميع ماكتبته وأكتبه في هذا الكتاب إنما هو من إلاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روح كياني"

أما كتابه الآخر "قصص الحكم" فيمثل مذهبه في وحدة الوجود، وهو مذهب ظلَّ يضطرب في نفسه نحواً من أربعين عاماً وهو لايجرؤ على الجهر به في جملته ولايقوى على إخراجه في صورة كاملة، ويُعد كتاب الفتوحات تمهيداً للقصص وتوطئة له يقول نيكلسون عن "قصص الحكم":

"ولا تقل القصص عنها (أي عن الفتوحات الدكية) من حيث عظم الأهمية، وهي مؤلف صغير من سبعة وعشرين فصلاً أطلق على كل واحد منها اسم نبي، وقد غدت موضع شروح عدَّة في العربية والتركية والفارسية".

وممَّا هو جدير بالقول والتتويه أن ابن عربي لم يكن يكتب بدافع التأليف والتصنيف وإنما كان يكتب وهو رازح تحت وطأة قوة خارقة كانت تلج عليه وتحمله على ذلك حملاً وقد وصف لنا هذا بقوله:

"إنه كان يرد عليَّ من الحقِّ مواردُ تكاد تحرقني فكنت أتشأغل عنها بتقيد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد".

\*\*\*

كان ابن عربي -في الحق- ذا شخصية متعدِّدة الجوانب والمواهب، فهو متصوِّف وفيلسوف وشاعر، وكان ذا مسلكتين في الحياة، فهو رصين تقى أمام الناس مرح متساهل أمام أنداده وأصحابه. وكان -كما قال المقرئ- "ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات". ومع أنه كان ظاهرياً فقد نفى أن يكون تابعاً لابن حزم أو سواه:







أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ، أَتَى تَوَجَّهْتُ  
رَكَائِبُهُ، فَالْحَبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

والحب سببه الجمال، والجمال هو الله، والله جميل يحب الجمال، فهو يحب نفسه ومن أحب الجمال لم يحب سوى الله، وإنما أخرج الله العالم كله ليكون مرآته يرى نفسه فيها، وعلى المحب أن يُصمَّ سمعه إلا عن كلام محبوبه، ويُعمي عينه عن كل منظور سوى وجه محبوبه، ويُخرس لسانه عن كل كلام إلا عن ذكر محبوبه ويرمي على خزانة خياله فلا يتخيل سوى صورة محبوبه، فيه يسمع وله يسمع، وبه يُبصر وله يُبصر، وبه يتكلم وله يتكلم.

يحب الله الناس لهم ولنفسه، وللحب الإلهي -عند ابن عربي- وجهان حبُّ الخلق للحق، وحب الحق للخلق، والحق يبادل الخلق حباً بحب واشتياقاً باشتياق، بل إن شوقه إلى المُشتاقين أقوى من شوقهم إليه، ومما جاء في "فصوص الحكم" قوله تعالى: "ماترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عيدي المؤمن، يكره الموت، وأكره مساءته، ولا بد له من لقائي".

\*\*\*

وفي الختام لابد لي من الإشارة إلى أن عظمة فلسفة ابن عربي تكمن في روح الانفتاح والتسامح والحب، يشهد على ذلك أنها تلتقي بالكثير من العقائد الفلسفية عند غير المسلمين، فهي تلتقي بفكرة الفيدا عند الهنود التي تقول إن المعرفة الحقيقية تأتي من طريق الإشراق، وإن الهدف من الحياة هو الاتحاد ببراهمان، كما تلتقي بمبدأ الطاو عند أهالي الصين الذي يقول: إن الله يتجلى في العالم. كما تلتقي بالأفلاطونية الحديثة خصوصاً بفكرة الفيض القائلة إن العالم قد فاض وبأن النفس الكلية كنور الشمس المشرق على غرف عذبة، في كل منها جزء منه. وإن النفس الجزئية تستطيع أن ترجع -خلال حياتها- ولو لحظات معدودة- إلى النفس الكلية لتنال السعادة، وهي تلتقي بالنصيرية في فكرة المحبة. وأغرب من هذا أننا نجد اصداً لفلسفة ابن عربي عند كثير من المفكرين من أمثال سبينوزا في فكرة وحدة الوجود، وهيغل في فكرة الجدل (الديالكتيك) وبرغسون في فكرة الحدس والديمومة، وأغرب من هذا وذلك أننا نجد بذوراً من فلسفة ابن عربي لدى السريالية التي تقول: إن المتناقضات قابلة للانحلال. وإن الحقيقة تكمن في العقل الباطن مستودع الأسرار الكونية.. وإذا فلفلسفة ابن عربي تؤهله بحق أن يكون فيلسوفاً كبيراً ومفكراً عالمياً من الطراز الأول.



#### المصادر والمراجع

أبو العلا عفيفي- دار إحياء الكتب العربية،  
مصر 1946.

3- ترجمان الأشواق -ابن عربي- دار صاندر،  
بيروت 1961.

1- الفتوحات المكية -ابن عربي- تحقيق د. عثمان  
يحيى، مراجعة د. إبراهيم منكور الهيئة المصرية  
للعامة للكتاب- القاهرة 1972.

2- فصوص الحكم -ابن عربي- والتعليقات عليه بقلم

- المطبعة الجديدة، دمشق 1992.
- 9- الطبقات الكبرى - سيدي عبد الوهاب الشعراني ج 1، بلا مكان/ تاريخ.
- 10- مجلة "تراث الإنسانية" وزارة الثقافة والإرشاد القومي - المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - المجلد الأول (2،3). مقال "الفتوحات المكية" للدكتور أبو العلا عفيفي.
- 11- دائرة المعارف الإسلامية، مادة "ابن إلإ" عربي ص 343.
- 12- دائرة المعارف البريطانية.

- 4- تاريخ الفكر العربي - د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1966.
- 5- تاريخ الأدب العباسي - تأليف ر. نكلسن - ترجمة صفاء خلوصي - المكتبة الأهلية، بغداد 1967 .
- 6 - ابن الفارض سلطان العاشقين - د. محمد مصطفى حلمي - سلسلة أعلام العرب ، عدد ( 15)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مصر 1963.
- 7- لقاء القيم في الفكر العربي - عادل العوا - دار شمال للطباعة والنشر، دمشق 1993.
- 8- المزاج الحضاري في الفكر العربي - عادل العوا -





# لمحة من نفحة عن الإنسان في فكر ابن عربي

د. محمود عكام

محاور البحث.

- 1 - لماذا الإنسان؟ أ - الترسيم.
- 2 - أهمية الإنسان عند ابن عربي. ب - التقسيم.
- 3 - هذا هو الإنسان.

## 1 - لماذا الإنسان؟

**الحمد لله** منزل الحكيم على قلوب الكلم، وصلى الله على مُمَدُّ الهمم محمد صلى الله عليه وسلم<sup>(١)</sup>.

وبعد:

أ - فالحديث عن الإنسان حديث مَنَّا عَنَّا، وحديث من حيث المقابلة عَمَّنْ أُنْسَنَّا، وحديث من حيث التمايز في الخلق عن العالم عامة، أو إن شئت قل: حديث عن "الإنسان الكبير"، الذي هو العالم كما يسميه ابن عربي.

ب - والإنسان محل اهتمام أكبر في المبادئ والمذاهب والتشريعات والديانات، وعلى رأسها ديننا الحنيف، الذي فصل كتابه الكريم في هذا الموضوع أَيْمًا تفصيل، فكان في تفصيله

(١) ز: نصوصكم 47/1.



الآتي القريب من الزمان بعون الله ملحقة بسابقتها في قرطاس واحد، والأمل العلمي المكتنف هو أن أتسابع فأجمع أكثر وأكثر عن الإنسان، وهمي القابع في وأنا أبحث تحقق بالمقولة الرائعة (من عرف نفسه فقد عرف ربه) (١)؛ وهذا يعني في النهاية تحققاً بالغاية التي خلقنا من أجلها: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، الذاريات/56، والعبادة هنا على رأي حبر الأمة ابن عباس هي المعرفة (٢). وأنا أقول: إن التعبير بالعبادة هو تعبير باللازم عن الملزوم عنه، بالمعرفة أساس العبادة، والعبادة ناتجة عن المعرفة، ولازمة من لوازمها.

## 2 - أهمية الإنسان عند ابن عربي:

أ - لقد امتد الإنسان وما يتعلق به على جل مساحة كتابات ابن عربي، فما من مصطلح للشيخ في فتوحاته، أو في فصوصه، أو في سائر كتبه الأخرى مخطوطها ومطبوعها إلا وله صلة وارتباط قريب أو بعيد، جلي أو خفي بالإنسان، وحين نتوجه فنقرأ "المعجم الصوفي" للباحث الفاضلة الدكتورة سعاد الحكيم، فستجد أن أكثر المصطلحات تدور في فلك الإنسان في تجليات مختلفة، وتحديدات متنوعة، فمن الأب بكل المضافات إليه، إلى الإمام بصفاته كافة، إلى النبوة وأشكالها، إلى الإنسان لفظاً وحروفاً وصنوفاً، إلى البيت ومجازاته، إلى التجلي وإشاراته، إلى الحب ومنطلقاته، إلى الحق والحقيقة وتجلياتهما، إلى الولاية وسماتها، والقلب وأحواله، والشهود ومقاماته... الخ.

وستخرج بعد قراءتها، إن في كتب الشيخ مباشرة، أو في مؤلفات نقلت عنه، بقناعة لحمتها وسداها حبرص الشيخ الأكبر على دراسة الإنسان، وترسيمه، وتقسيمه، وتقنيده، وتبيان مهمته وغايته، وتوضيح حقيقته أصلاً وفرعاً، وكماً ونقصاً، ودينياً وطيناً.

فالأمر في النهاية إنسان، وأريد بالأمر مايقابل الخلق الوارد في قوله تعالى: (ألا له الخلق والأمر)، الأعراف/54، والعبادة مدارها عليه في قوله عز شأنه، وهي ما أحبه الله من هذا الإنسان، وأراد، بله وغياً وجوده به، كما رأينا: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) الذاريات/56.

أما سر اهتمام ابن عربي بالإنسان فمرده إلى إسلامه أولاً، لأن الإسلام أوجب على أتباعه الاهتمام بالإنسان حماية ورعاية، فالله قال في القرآن الكريم: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)،

(١) قال السمعاني: لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ، وقيل في تأويله: "من عرف نفسه بالباطن عرف ربه بالظاهر، ومن عرف نفسه بالظاهر عرف ربه بالباطن". ر: المقاصد الحسنة للسماعاني ص 657. والمحقق السمرقاني تاليف لطيف سعاد "القول الأشبه في حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه)" وقال عنه الشيخ يحيى الدين: "من هذا الحديث عتاداً من طريق الكشف. وقد وقع في أدب الدنيا والدين لماوردي عن عائشة بنت النبي صلى الله عليه وسلم من أعرف الناس به؟ قال: (أعرفهم بنفسه). ر: كشف الخفاء، ج 2، ص 363، ط ١، الشرائع تليق، تحقيق الفخرازي.

(٢) ر: تفسير ابن كثير، حيث نقل عن ابن عباس، قال: (لا ليعبدون)، أي لا يفرحوا بعبادتي طوعاً أو كرهاً، وهذا اختيار ابن جرير، ونقل ابن حريج عنه، "لا ليعبدون" أ: بحث مختصر ابن كثير للصابري ج 2/ص 384.

التين/4، وقال: (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبليه فجعلناه سميعاً بصيراً)، الإنسان/2(7).

— ولعل من جملة دوافع الاهتمام ثانياً: تقديم رؤية مستعجلة بحق على تلك التي كانت في جعبة الحملات الصليبية على المشرق، المواكبة لحياة ابن عربي المشرقية، ومن وراءها من الغربيين المعتدين آنذاك، وشتان بين الرويتين:

رؤية تحترم الإنسان وتقدره وتقّسه، وأخرى ترى في الإنسان المستضعف ذي العرق المختلف، واللون المغارق، والدين المفترق، فريسة سائغة وموضوعاً تافهاً، لا يستحق إلا الاستخدام والاستبعاد والقهر وإيقاع الذل ورسف القيود(8).

— ولعله، ثالثاً، جد في تقديم هذا ليظهر مقولات العرفان والأذواق والمشاهدات في هذا الموضوع الهام، والذي يُعد ثالث ثلاثة مواضيع الفلسفة، وليدحض في الوقت نفسه، ماتقوله الفلسفة في ذلك، لأنّ الشيخ الأكبر كان يرفض الفلسفة ومناهجها، وله حكايات وحكايات في هذا الموضوع مع ابن رشد، ذكرها في كتابه "التدبيرات الإلهية"؛ ومن ابتغى السعة في الموضوع فليعد إلى ماكتبه "بلاثيوس"، عن ذلك في مؤلفه "ابن عربي: حياته ومذهبه"، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي.

— وابن عربي ماهو في هذا إلا داع إلى لقاء على مستوى الإنسان في رحاب رسالة السماء العظيمة، وتحت ظلال الحقيقة المحمدية الجامعة المؤلفة: (وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين)، الأنبياء/107.

### 3 - هذا هو الإنسان عند ابن عربي:

أ — الترسيم. ب — التقسيم.

أ — الترسيم:

— انطلق ابن عربي في تعريفه للإنسان من المهمة التي وكلت إليه، ومن الصفة التي شكّلت وظيفة له، يوم تعلقت الإرادة الإلهية بإيجاده. قال تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون)، البقرة/30.

فالخلافة عن الله هي الإنسانية في رأيه، يقول ابن عربي في "بلغة الغواص"، ص/540: "إنّ الإنسانية الخلافة عن الله، والخلافة عن الله تشمل الولاية والنبوة والرسالة والإمامة والأمر والملك؛ والكمال الإنساني بكمال هذه المراتب، وهو مركز في الإنسان — أي الكمال — بالقوة منذ آدم إلى

(7) وكثيراً ما كان ابن عربي يشهد هاتين الآيتين أو يمر على ذكرهما في مؤلفاته بشكل عام وفي الفصوص بشكل خاص: ر. الفصوص، وتعليقات الأستاذ الدكتور أبو العلا غنيمي غلبيا. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة 1946.

(8) ر. "الحرب العالمية"، لمرغسان لاونا، و"حملات الحروب الصليبية"، افتراء واعتداء، مقالة لـ دومينيك سورديل، مجلة هسثوريا الفرنسية.

آخر مولود<sup>(٩)</sup>.

— والخلافة رتبة كمالية لا يجوزها إلا الوجود الإنساني، بل لا يأنسها إلا الإنسان، ولأنه كذلك أي يأنس الرتبة الكمالية سمي إنساناً<sup>(١٠)</sup>.

— ويلمح دارس ابن عربي رفضه التعريف الفلسفي للإنسان القائل بأنه حيوان ناطق، وذلك حين يقرأ في فتوحاته قوله: "فالكل: الجماد والنبات والحيوان عند أهل الكشف حيوان ناطق؛ بل حي ناطق؛ غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنساناً لا غير بالصورة، ووقع التفاضل بين الخلائق في المزاج، قال تعالى: (وإن من شيء إلا يسبح بحمده)، الإسراء/44. "وشيء"، نكرة، ولا يستح إلا حي عاقل عالم بمسبحه.

وقد ورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب وبابس<sup>(١١)</sup>.

ويؤكد هذا النص مذهبنا إليه أنفاً من أن منهج ابن عربي هو الأذواق والكشف والعرفان، في مواجهة مناهج الفلسفة القائمة جميعاً على العقل الجاف<sup>(١٢)</sup>.

— أما لم خلق الإنسان؟

فيقول ابن عربي: (فأراد "الهو" أن يرى نفسه رؤية كمالية تكون لها، ويزول في حقه حكم "الهو"، فنظر في الأعيان الثابتة فلم يرَ عيناً يعطي النظرُ إليها هذه الرتبة "الألانة" إلا عين الإنسان الكامل، ففقدَها عليه، وقابلها به، فوافقت إلا حقيقة واحدة نقصت عنه وهي وجودها لنفسها فأوجدَها لنفسها، فتطابقت التصورتان من جميع الوجوه)<sup>(١٣)</sup>.

(٩) ر: "المنعم العسوي الحكمة في حياض الكلمة"، د. سعاد الحكييم، ص 150-158.

(١٠) ر: الفتوحات، 642/2-643.

(١١) ر: الفتوحات، 147/1.

(١٢) حديث المؤذن وأنه يشهد له مدى صوته من رطب وبابس حديث صحيح رواه البخاري ومالك وأحمد. ر: الترغيب والترهيب 146\*.

(١٣) ر: الفتوحات 642/2-643. وبعبارة أن يرى نفسه رؤية كمالية، تعني التحلي، أي فتحلي الله تحلياً كمالاً في الخلق فكان الإنسان، وهذا شرح لحديث يستشهد به الصوفيون كثيراً وهو: "كنت كسراً لا أعرف فأحييت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرّفنيهم في عرفوني"، وفي رواية: "تعرّفت إليهم في عرفوني"، قال القاري معناه صحيح مستفاد من قول الله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدني)، والمنشور على الأنسة: "كنت كسراً شديداً فأحييت أن أعرف فخلقت خلقاً في عرفوني"، وقد قال الزركشي وابن حجر والسيوطي عن هذا الكلام، ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. (انظر كشف الخفاء 191/2).

— ورتبة "الألانة" تعني وعي الذات علاقتها وأبعادها والقابلية والقدرة على النبابة والخلافة والتشكيل بالبيان والتعبير، والقابلية لرَبِّ الاصطفاء من ولاية ونبوة وإمامة ورسالة، وهذا مركز في الإنسان بالضرورة منذ آدم إلى آخر مولود حسب تعبير ابن عربي نفسه.

— ووجود الإنسان نفسه، وجود ذاتي نسبي، في مقابل الوجود الذاتي المطلق، أما وجود سوى الإنسان من المخلوقات فوجود كوني نسبي، أو وجود استكالي نسبي، كما يعبر عن ذلك علماء الكلام من المسلمين. والوجود الذاتي النسبي يعني إرادة تسمية قائمة فاعلة، وقدرة تحلي هذه الإرادة كما يعني حركة مستقلة تكتنفها حكمة قائمة على علم. وتتفاوت النسبة قوة وضعفاً من إنسان إلى إنسان، فقد تقوى لتدريج في إرادة المُنشئ وضدها: (وماريت إن رميت ولكن الله رمى)، كما ورد في كتاب الله العزيز الحكييم، وكذلك "فاذا أحبيته كنت سمعه وبصره"، كما جاء في الحديث الصحيح.

## ب — التقسيم:

الإنسان ثلاثة أقسام عند ابن عربي: الكامل، والحيوان، والكبير.

أما الإنسان الكامل: فهو من تجلّت فيه الحقائق الإلهية، أو حقائق الحق، فصحت له بناءً على ذلك الخلافة عن الله. وإليك أيها القارئ عبارات الشيخ التي تحدّثت عن هذا النوع من الإنسان، نيتحصل لك بعد الاطلاع عليها المفهوم واضحاً، وليتجلى الرسمُ جلياً. فقد قال في الفتوحات:

"الإنسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً"<sup>(14)</sup>.

والأسماء الإلهية هذه بكلّيتها دون استثناء، لأنه يقول في "حلية الأبدال"، ما نصّه: "إن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية اسم إلا وهو حامل له"<sup>(15)</sup>.

ونستابع نقل عبارات الشيخ بهذا الخصوص لنقرأ له العبارة التالية: "الإنسان الكامل هو الجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه"<sup>(16)</sup>، والعبارة الأخرى:

"فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته تعالى، ولذلك قال فيه: "كنتُ سمعه وبصره"، ومقال فيه كنتُ أذنه وعينه ففرّق بين الصورتين"<sup>(17)</sup>.

ويسعى ابن عربي للتوضيح أكثر فيقول:

"كُل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق، فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم"<sup>(18)</sup>.

ثم يشرح هذه القولة بالجملة التالية:

"الإنسان الكامل روح العالم، والعالم المسخر له بكله"<sup>(19)</sup>.

— أما مهمة الإنسان الكامل فقد عبر عنها ابن عربي بقوله:

"والإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة، وأعطاه الله من القوة، بحيث إنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين فينتلّي من الحق ويُلقّي إلى الخلق"<sup>(20)</sup>.

وأما الحيوان، أي الإنسان الحيوان، فقد وصفه ابن عربي بقوله:

<sup>(14)</sup> ر: الفتوحات، 391/3.

<sup>(15)</sup> ر: حلية الأبدال، ص 90، طبعه حيدر آباد.

<sup>(16)</sup> ر: الفتوحات، 447/3.

<sup>(17)</sup> ر: المقصود، 55/1.

<sup>(18)</sup> ر: الفتوحات، 396/2.

<sup>(19)</sup> ر: الفتوحات، 266/3.

<sup>(20)</sup> ر: الفتوحات، 446/2.

"الإنسان الحيوان هو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم فقط دون حقائق الحق" (21). ويتابع الشيخ الأكبر توضيحه قائلاً:

"تقول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو في الحقيقة حيوان في شكل إنسان" (22).

— وسر التفريق بين الكامل والحيوان من الإنسان. لحظة الشيخ من القرآن الكريم، فقد قال:

"وإنما فرقنا بين الإنسان والحيوان والإنسان الكامل الخلفية: (يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك)، الانفطار الحيواني / 6-7، فهذا كمال نشأة الإنسانية العنصرية الطبيعية، ثم قال القرآن: (في أي صورة ما شاء ركبك)، الانفطار / 8، إن شاء في صورة الكمال فيجمع لك خليفة عنه في العالم، أو في صورة الحيوان، فتكون من جملة، بفضلك عن هذه الجملة المقوم لذاتك الذي لا يكون إلا لمن ينطبق عليه اسم الإنسان" (23).

— ويخالف الإنسان الكامل الإنسان الحيوان في الحكم الرزقي، لأن الإنسان الحيوان يرزق رزق الحيوان، وأما الكامل فله الرزق هذا وزيادة، والزيادة هذه رزق إلهي، وهو ما يتغذى به من علوم الفكر، بالإضافة إلى الكشف والذوق والفكر الصحيح. ومرتبة الإنسان الحيوان بالنسبة للكامل إلا كرتبة النسناس من الإنسان الحيوان (24).

وأما الإنسان الكبير فيؤد عند شيخنا الأكبر العالم بأسره، وقد ذكر ذلك في كتابه "بلغة الغواص"، فقال:

"إن العالم بأسره إنسان كبير وروحه الإنسان الكامل" (25).

"الإنسان وإن صغر جرمه عن جرم العالم فإنه يجمع العالم الكبير، ولهذا يسمى العقلاء العالم إنساناً كبيراً، ولم يبق في الإمكان معنى إلا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره" (26)، الذي هو الإنسان.

وكأنى بهذه العبائر قد استوحيت من بيتين قالهما الإمام علي كرم الله وجهه:

ودواؤك فيك، وما تبصير

وفيك انتطوى العالم الأكبر

داؤك منك وما تشعر

وتحسب أنك جرم صغير

(21) ر: الفتوحات، 437/3.

(22) ر: الفتوحات، 396/2.

(23) ر: الفتوحات، 297/3.

(24) ر: الفتوحات، 357/3. و 396.

(25) ر: بلغة الغواص. نقلاً من المعجم الصوفي ص 158.

(26) ر: الفتوحات، 124/2.

نعم "الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير فكان الإنسان آخر مولد في العالم أوجده الله جامعاً لحقائق العالم كله وجعله خليفة فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم"<sup>(27)</sup>.

هذه لمحة من نفحة عن الإنسان عند هذا العلم فهل من مستفيد منها؟!

وهل من داع رشيد يستبدلها بتلك النظرة التي جاءت على لسان "فوكوياما"، و"هنتنغتون"، في كتابيهما "الإنسان الأخير"، و"صراع الحضارات".

وهل من ساع جاد كي يتبنى مفهوم الإنسان الكبير الذي هو العالم، مع روحه الذي هو الإنسان الكامل، ليحلّه محلّ عولمة تعني تعويم عالم لا يشكّل إنساناً كبيراً روحه إنسان كامل، بل روح عالم عولمة اليوم إنسان مستعل بغير حق، مستنذه القوة المادية ليس إلّا، فهل من مذكر، فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري إلى الله.

والسلام عليكم.





## المرأة وليّة.. و أنثى قراءة في نصّ ابن عربي

د. سعاد الحكيم — لبنان.

**يقولون** زائرين، وتستمر تجربته الروحية مداداً لكتابات عارفين عالمين، ومتعلمين. في ابن عربي ما يقولون، وتظل تربية ضمت رفاته في قاسيون وجهة اتقياء

وما بين عوام يعتقدون ولايته، ويتبركون بزيارته، وبين خواص أرباب تدوين وتسطير، يغمسون أقلامهم في تصورات فكره ولحظات تجربته، مسافة لا يردمها إلا تفرد شخصه، الذي استطاع وصل القمة بالقاعدة.. فارتقى عوالي مراتب الخصوصية، دون أن يفارق جموع عوام المسلمين.

لذا، يكون الرجوع إلى نصه وإلى حياته، وخاصة في موضوع المرأة، هو اطلاع على موقف عالم إسلامي كبير، اتحد فكره بوجوده، بحيث إننا كثيراً ما نكمل بحثنا لفكرة من أفكاره بالنظر في تفاصيل حياته.

واقترح قراءة للمرأة في نصوصه وحياته من منطلقين، وبموجبهما سوف أقسم بحثي: **المنطلق الأول**، ننظر إلى المرأة — الفرد، ونبحث مفاهيم ابن عربي وتجاربه بخصوصها، كذات وشخص له هوية وإمكانات، وله كمال يخصه في مقابل كمال الرجل.

**المنطلق الثاني**: ننظر إلى المرأة — الآخر، ونقرأ نصوص ابن عربي وحياته حول المرأة في علاقتها، وفي وجودها كجزء له دور في شبكة علاقات تمتد رقائقتها منها لتتصل بالوجود بأكمله.

واعتقد أن هاتين المقاربتين للمرأة، سوف تجعلان بحثنا ينفذ إلى القضايا الجوهرية الخاصة بالمرأة على امتداد التاريخ، وصولاً إلى يومنا الواقع على مشارف القرن الواحد والعشرين، ويفتح أيضاً آفاق فئات جديدة عليها تخدم أجيال مستقبلنا.

## ١ : المرأة - الفرد

يزدوج النص الصوفي في نصين، عندما ينظر إلى كينونة المرأة، وعندما يتعاطى مع إمكاناتها وأهليتها وحدود قدراتها:

**النص الأول:** يطن، وإن كان لا ينص صراحة، القول بقصور المرأة، وعدم أهليتها للتصدي للحياة العامة، لذا يحبسها في إطار الحياة الأسرية الخاصة.. والمرأة الكاملة في هذا النص هي الأم الحاضنة المربية، والزوجة الصالحة المدبرة، الودود الصبور الشكور.. هي الأم والابنة والأخت والزوجة.. لا كينونة ذاتية لها، بل كينونتها عين أدوارها وعلاقاتها الأسرية، والمسرّب الوحيد من هذا السد الأسري يفتح على خارج الكون، ويظهر في علاقتها بخالقها ومعبودها.. وهنا أيضاً الكثير من الضوابط والعديد من الاستحسانات، التي تحثها على جعل علاقتها بالله علاقة ثنائية بعيداً عن الجمع والجماعات.

**أما النص الثاني** فهو أكثر التفاتاً لجهة كينونتها الذاتية، وأكثر إضاءة لأهليتها الروحية، وقدراتها في مجال الرياضات والمجاهدات، وبالتالي يفسح لها مجالاً في مراتب الولاية الذكورية بالأصالة.

ومن خلال إشارات لنساء متصوفات، أفراد في حقل التصوف، نستشف نحن أهلية المرأة كجنس للعرفان والقرب الإلهي، وبالتالي مشروعية أخذ الرجل عنها، وتربيته في مجالسها، وتأديبه بنهجها وطريقها.

هاهو الحسن البصري يقول لصاحبه مدلاً على شخص السيدة رابعة: هيا بنا إلى المؤدية.. وفي مجلسها تتداول مع أهل النخبة من الحضور، فنرى من طرحهم جميعاً لمفاهيمهم الصوفية علو تجربتها على تجربتهم، وبالتالي يصبح نصها هدفاً لمجاهدة رجل وتحققه من أمثال الحسن البصري ومالك بن دينار.. ويقول عنها محيي الدين بن عربي: رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالاً ومقاماً<sup>1</sup>.

وهذه أيضاً فاطمة النيسابورية أساتذة ذي النون المصري؛ وهذا أبو يزيد البسطامي يقول لشيخ الملامتية: تعلم القوة من زوجتك.. فالمرأة هنا، بشهادة البسطامي، وضعت قدمها في مقام يقصر عنه أبطال الرجال، لأن الفتوة اقتحام وقوة ونصرة.

وبطل شيخ الصرّفة الأكبر - ابن عربي - ليذهب في الموقف الثاني إلى نهاياته الأخيرة.. أما نقطة البداية فكانت - في رأينا - تجربته السلوكية التي أفسحت المجال أمام فئاته الفكرية بالأهلية الروحية للمرأة، لذا ننطلق من هذه الأهلية الروحية لننظر في أهلية المرأة العلمية وأهليتها السياسية.

## 1 - الأهلية الروحية.. ولاية المرأة:

بافعاً خدم ابن عربي بنفسه سنين، امرأة من العارقات بإشبيلية.. لها حال مع الله، هي فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، والتي تقول عن نفسها-2-، "إن الله اعتنى بها، وجعلها من أوليائه واصطنعها لنفسه".

ومما يلفت النظر قول ابن عربي أنه خدمها سنين، فهو - بحسب معرفتنا بمسار حياته الصوفية - لم يخدم رجلاً من العارفين سنين. كما أنه لم يعترف لرجل من العارفين بالولادة عليه، ولادة روحية معنوية، هي وحدها ناداهما بقوله: يا أمي.

وإذا توقفنا عند تعليمها له نرى بدايات وحدته الوجودية، تقول لابن عربي: "عجبت لمن يقول إنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين، لا يغيب عنه طرفة عين-3-".

.. وعندما تسأله: "يا ولدي ماتقول فيما أقول، يجيبها: يا أمي القول قولك-4-".

بالإضافة إلى تعليمها نرى ابن عربي يعرف مقامها ويعلمه.. عرف مقامها عندما أخبرته أن فاتحة الكتاب تخدمها-5-، وعلم مقامها عندما قرأت فاتحة الكتاب لأمر أراسته وقرأ معها، فإذا بها تنشئها بقرائنها صورة مجسدة هوائية، وتطلب منها أن تفعل كذا أو كذا-6-....

وعندما تكلم ابن عربي على علم الحروف، وهو علم الأولياء، ذكر خدمته وانتفاعه بهذه السيدة انولبية-7-، وأكد أنها كانت من أكابر الصالحين، تتصرف في العالم، ويظهر عنها من خرق العوائد بفاتحة الكتاب خاصة كل شيء.. وكانت تظن أن هذا متاح لكل أحد، بل وتعجب ممن يعتصم عليه شيء، وعنده فاتحة الكتاب. وتقول لابن عربي: لأي شيء لا يقرأها فيكون له ما يريد.

ومع هذه الولية العارفة، التي تتصرف في العالم، ورأى منها ابن عربي عجائب-8-، أقر ابن عربي بولادته الثانية وقبل نسبته إليها، وأفسح مجالاً في نصه لنسب الدين ونسب الطين، لولد الدين وولد الطين.. كانت تقول له، ويقرأها على ذلك: أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية-9-، تأسيساً على ولادته المعنوية من أم روحية يقر بظهورها بوجهي الولاية: العرفان والتصرف في الأكوان.

تدرج ابن عربي لأن تتكون لديه قناعة بأنه لا مانع تكوينياً أو كونياً من وصول المرأة إلى أعلى مراتب الولاية، وإن لم يقع ضمن خبرته لقاء بامرأة في موقع القطب، صاحبة الزمان، الغوث الخليفة. فالنساء والرجال، لديه، يشتركون في جميع مراتب الولاية حتى في "القطبية"؛ فكل ما يصح أن ينال الرجل من المقامات والمرتبات والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء 10-.. هذا النص لابن عربي يجعل طريق الولاية أمام المرأة مفتوحاً، لا سقف يحدها إلا مرتبة النبوة وشخص النبي (صلى الله عليه وسلم)، فالمرأة وإن لم تظهر بالفعل في دنيا الناس في موقع القطبية إلا أنه في قهرتها ذلك، وبالتالي في عالم الروح تتساوى الحظوظ بين المرأة والرجل، وينعكس هذا التساوي في نظرة أعلام الصوفية لها.



بداية، يرى ابن عربي أن الإنسانية هي حقيقة الإنسان، وهي واحدة في الناس جميعاً، وهي الأصل، أما الذكورة والأنوثة فهما عارضان، كل واحد منهما بمثابة جملة صفات تجري على قابل الذات.. فكل من كان في موقع المؤثر والفاعل فهو رجل وإن كان امرأة. وأيضاً كل من وجب عليه وجوباً شرعياً أن يطلب من يأخذ عنه علمه فهو رجل، سواء كان ذكراً أم أنثى 15-. هنا يؤكد ابن عربي على كون المرأة بحكم خلقها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية، قابلة لكل النشاطات العقلية والفعاليات الإنسانية الذكورية.

ويعطي بلقيس مرتبة فقهية.. ويرى أنها عندما أسلمت لم تتقد لسليمان، بل ظلت متحررة في اعتقادها من أتباع رسول أو إمام، اعتقاد متحرر من الوسائط، مباشر كاعتقاد الرسل تماماً، وذلك حين قالت: "أسلمت مع سليمان لله رب العالمين"، فلم تتقد لسليمان جاعلة منه مصدر علمها ومعرفتها ودينها، بخلاف فرعون حين قال: رب موسى وهارون 16-.

ونستفيد من طرح ابن عربي لمثال بلقيس، هذه الشخصية القرآنية، لنقول نحن أيضاً: إن نموذج بلقيس مثال على أنه عندما أفسح المجتمع المجال أمام المرأة برزت.. ملكت وحكمت.. ومما تلفت النظر أننا لم نلاحظ في القرآن إشارة استنكار أو كراهة لملك المرأة أو حكمها.. وبلقيس ظلت موضوعية وواعية لشروطها وموقعها كسيدة قومها أمام سليمان، وهو من هو في زمنه: فهي أولاً حين رأت عرشها لم تجزم بأنه هو، ولم تنف بأنه هو، وقالت: "كأنه هو".. جواب ينسجم في نسبته مع أكثر فلسفاتنا وموضوعياتنا المعاصرة. وهي ثانياً حين أسلمت، حافظت على موقعها كأولى في قومها، فلم تنقد لسليمان لتكون تابعة، وبالتالي الرجل الثاني وهي ملكة، فقالت: "أسلمت مع سليمان".. فهذا المثال، ومثال السيدة عائشة - رضي الله عنها - التي وصى النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين بالأخذ عنها، يبرزان أطراف الستار عن أهلية المرأة وموضوعيتها ووعيتها لشروطها.. ويجعلاننا نؤكد مع ابن عربي، أن الذات الإنسانية واحدة، تستقبل الصفات بحسب طاقاتها الفردية، وتوجهات تربيتها، وتجاربها الحياتية.

### الأهلية السياسية:

عندما قال ابن عربي بإمكانية وصول المرأة للخلافة الكونية، أي تكون رأس الدولة الباطنة..، طرح أهليتها السياسية، ليس بالانتخاب الشوري بل بالتعيين الإلهي.. فهي، قد تكون، خليفة الله في أرضه ونائبة رسول الله في أمته.. إذن، بمقتضى نص ابن عربي، لا مانع عقلياً أو نفسانياً في أصل فطرتها، ولا عائق في طبيعة حياتها، يمنعانها من الخروج من دائرة خصوصيتها لمباشرة حوائج العالم وأمور الناس.. ونرى أنه لا يقدح في قوله هذا كون رأس الدولة الباطنة مستوراً مصوناً من أعين الخلق، والخليفة الظاهر محور وجود المسلمين الدنيوي.. فهذا أمر يُبحث على مستوى مظهر المرأة وليس أهليتها..

ابن عربي هنا، في نظرتة إلى أهلية المرأة، يسترجع ويكمل مسيرة بداياتنا الإسلامية في زمن

النسبة والصحابة، حين كانت مشاركة المرأة العلمية والسياسية واضحة معلنة ومباشرة. وأنت عصور الظلم والإظلام، وتراجع دور المرأة الحرة في الحياة العامة أمام دخول الجوّاري المملوكات - بالشراء أو السبي - ساحات الفنون وللاطلاات السلاطين وسياساتهم. وأدخل هذا معه نمطاً جديداً من العلاقة غير المتكافئة مكانة بين الرجل والمرأة، بين قويّ مالك حاكم، وبين ضعيف وصولي ماکسر، يتوسل بأي نهج ليكون ويستمر، وينشئ شبكة علاقات مصلحة داعمة في غياب عزوة وأهل وعشيرة.

استشهد ابن عربي على مراتب الولاية المفتوحة للمرأة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: النساء شقائق الرجال.

وعندما ننظر إلى مسألة المرأة اليوم، إلى أهليتها العلمية والإدارية السياسية - ولا نقصد بالضرورة من الأهلية السياسية أعباء خلافة المسلمين - فنحن إنما نستعيد ونحيي من خلال نص إسلامي شامل، هو نص الشيخ الأكبر، أصولنا المنسية المؤودة تحت وطأة سنين غربت الإسلام في حضارات تكاد تتافضه في سلم قيمها. تجعل قيمة الرجل في كونه واصلًا ناجحاً قوياً منتصراً لا في كونه صادقاً أميناً شهماً أبياً شجاعاً.. لذا، لابد من إعادة فتح ملف المرأة والرجل معاً، والتأكيد على أن أهلية الرجل ليست في ذكوره، وإنما في اكتمال صفات الرجولة الإنسانية فيه.

## II: المرأة - الآخر

### المرأة الإنسان والمرأة الأنثى:

تناولنا في القسم الأول كينونة المرأة كإنسان، ورأيناها تدخل عالم الروح، وتؤكد أهليتها لتمارس العلم والحكم في الغيب والشهادة.. وتوضحت رؤية ابن عربي للكمال الإنساني - المتاحة بعد ختم النبوة - على أنه واحد مفتوح للرجل والمرأة، وإن كانت الالتماعات الذكورية في النص تجعلنا نشعر أن المرأة في هذا المجال لم تفعل سوى أنها دخلت حقل الرجل، وشاطرته كماله الذكوري، إن أمكن التعبير.

أما في هذا القسم الثاني فسوف نبحث كينونة المرأة كأنثى، لنتعرف على خصوصية الكمال الأنثوي ورتبة الأنوثة، في مقابل الكمال الذكوري ورتبة الذكورة. ونرى في المقابل هنا، كيف يدخل الرجل حقل المرأة ليشاطرها أنثويتها ويتحقق برتبتها.. فلكل رتبة وجودية كمالها الذي هو عين استقامتها على صراط حقيقتها الخاصة، من منظور ابن عربي.

وجرباً على منهجنا في قراءة ابن عربي، على أنه هو على مستوى الفكر والوجود، سندخل بين أفكاره حول المرأة وبين سلوكه تجاهها وعلاقته بها، حتى نتوضح أبعاد رؤيته لها، في البنى المتعددة التي هي جزء منها، وتمارس فيها دوراً ووظيفة.

ونحصر كلامنا بالعلاقين الأهم بين الرجل والمرأة، واللذين تكرسهما عمليتان هامتان في تاريخ الوجود، بل يقوم عليهما الوجود، هما: عملية الخلق والإيجاد، وعملية التوالد والتكاثر؛ حيث تظهر مع العملية الأولى المرأة - المكملة الوجودي للرجل، وتظهر مع العملية الثانية المرأة - المنفعل الوجودي للرجل.

### 1 - المرأة - الآخر، المكملة الوجودي:

استوحش في الجنة آدم، أول هذا الجنس الإنساني، إذ لم يجد من يسكن إليه، لأن الأنس لا يكون إلا بالجنس، تبعاً لتصورات الشيخ الأكبر..

وخلق الله حواء، أوجدها من آدم.. فارتقت بدنه وهي قطعة منه، فظل حنينه إليها - طوال أجيال الرجال - حنين الكل إلى جزئه المكملة لوجوده، وظل حنينها إليه - طوال أجيال النساء - حنين الغريب المفارق لوطنه.

فيل ابن عربي وظف خلق المرأة من الرجل، في مجال العلاقة بينهما، بتوجهات دونية وتهيمشية واستعلانية.. ولكن مع ابن عربي عادت رسالة القرآن للظهور، ويمكننا متابعة رؤيته والقول بأن الرجل سيظل يشكو نقصانا، مالم ترجع المفارقة إلى مكانها من بدن ذاته 17-، وستظل المرأة تشكو غربة إن خرجت أو أخرجت وراء حدود أرض رجلها.

ولننظر في حياة ابن عربي، لنرى هل تعامل مع المرأة على أنها جزء الوجودي، هذه الواحدة التي بها، وبها فقط، يشعر بامتلاء كينوني، أم أن كلامه في الحنين والجزء مجرد تنظير في الخلق، على حين أن حياته مفتحة الكيانات يتشاطر لحظاتها مع كثيرات؟

نعرف أنه تزوج أكثر من واحدة وأنجب، ونعلم أنه أحب حباً عميقاً وهو في الثامنة والثلاثين، نظام بنت الشيخ مكي الدين الأصفهاني، ومن أجلها نظم الشعر ونطق باللغز والرمز.. فإين موقع نظام من نسائه، وكيف يظل منسجماً مع قوله بالجزء المكملة بوجود هذا التعدد؟ هل عاش مثلاً امتلاء الكينوني مع كل واحدة على شكل لحظات متوالية، يتغير فيها شخص المكملة الوجودي فقط؟ أم أن المرأة - الآخر الوجودي هي عنده مجرد فكرة لتفسير الخلق، وترجمة القلق وحلم بمركان مع الإنسان في مسار بحث وتفتيش دائمين؟

وعلى ضوء النظر في تجارب أشخاص الإنسان، المتنوعة والمتشابهة معاً، نقارب ابن عربي، الذي كثيراً ما نفهمه على ضوء مسار وجودنا، وكثيراً أيضاً ما نفهم أنفسنا على ضوء مسار وجوده، لنقول إن حياة كل إنسان تتفتح على إمكانييتين في العلاقة بالآخر: الواحد والكثير.. وقد تتحقق هاتان الإمكانيتان، وأحياناً كثيرة تتحقق واحدة منهما دون الأخرى. قد يحدث مثلاً أن تحتل كينونة إنسان، في مطلع حياة آخر، موقع الواحد المكملة الوجودي، عندئذ تتعطل الإمكانية الثانية في كينونته، لانقضاء الحاجة إليها، والتي هي إمكانية الكثير.. وأيضاً قد يعيش إنسان حياته يتذوق كأساً إثر كأس، دون أن يرتوي، يتقلب في أعداد الكثير، من عدد إلى عدد دون أن يلتقي بمكملة





### المرأة - الآخر، النفع للوجودي:

هنا تفارق علاقة الرجل بالمرأة حقل الحضور والوجود للآخر فقط، كما في المكمل الوجودي، لتدخل حقل الفعل والانفعال بغاية التوالد والإنتاج، فهي التوالد لابد من ازدواج الأب والأم بحركة بينهما تؤدي لوجود ثالث، هو الابن...

هنا يقارب ابن عربي المرأة لا من جهة كينونتها الإنسانية، ولا من جهة موقعها من ذات الرجل ووجدانه، بل من جهة كونها الأنثى.. إحدى مراتب الوجود. وهي مرتبة القابلية والانفعال والتأثر.. هي محل الإلقاء والبذر والاستحالات والإيجاد والتكون والظهور، فكل منفعل وقابل للإلقاء والتكون، ومحل للظهور والإيجاد فهو أنثى وإن كان ذكراً 19--.. لذا كل من في الكون أنثى، لأنه محل زرع وحرث، محل بذر وإنتاج.. يقول الشيخ في الفتوحات 20:-

إِنَّا إِنَاثٌ لِمَا فِينَا يُولَدُ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ مَا فِي الْكَوْنِ مِنْ رَجُلٍ  
إِنَّ الرِّجَالَ الَّذِينَ الْعَرَفُ عَنْهُمْ فَمُ الْإِنَاثُ وَهُمْ نَفْسِي وَهُمْ أَمَلِي

وتستمر معرفة ابن عربي الشهودية تتصاعد في نظرتها للمرأة - الأنثى.. إلى أن يصرح في فصوص الحكم، استناداً إلى أن الإنسان لا يشهد الحق إلا متجلياً في صور الممكنات، بأن المرأة هي أكمل مشيد للحق المشيود، لأن الرجل يشهد فيها الحق من حيث هو فاعل منفعل.. فالرجل يشهد الحق في المرأة ويعبر من جمالها المقيد إلى الجمال الحق المطلق.

هذه الرؤية للأنوثة تصفي قدسية على المرأة هي بأمر الحاجة إليها في زمننا، كما أنها ترححز القهر والظلم والاضطهاد عنها، وتوضح إلى أي مدى الإسلام مبرء من ممارسات غير واعية. فالمرأة - الأنثى هي محل التكون والظهور لأنها القابل والمنفعل، ففيها يتكون الولد وعنها يظهر.. وهنا يعطيا ابن عربي اسم الأم، ويظهر كمالها بأنها متلقية ملقية، أخذة عاطية، منفعة عن الأب فاعلة في الابن.. وهكذا بالمرأة يمر الوجود ويستمر توالد الكون من الكون.

(المعجم الصوفي ص (145))

وكون حواء هي محل التنازل وظهور أعيان الأبناء 21-، ويمر الوجود في عالم الكون عبرها، فهذا يعطيا حساً واقعياً عملياً من جهة، كما يمكنها من التحكم بنماء أي قوم أو شعب من جهة ثانية. وهذا ما خبرته قبلنا الدول الغربية، وتحاول تكييف قوانينها كان تجعل مثلاً الأولاد من نصيب المرأة في حال الطلاق إرضاء لها، لتحريضها على متابعة جهودها في حفظ النوع الإنساني واعية تماماً أنها محل ظهور الجنس.. وأنها بتجاوز المرأة إلى الأبواب والاستسناخ إنما تقوم بمغامرة مكلفة إنسانياً.

ونمشي مع ابن عربي على طريق محمدية لنرى معه أهمية التعاليم النبوية في بناء علاقات سليمة ومجتمع سليم.. فأخر كلامه صلى الله عليه وسلم: استوصوا بالنساء.. وهو

صلى الله عليه وسلم حبيب إليه من دنيانا النساء، أحبهن بالمرتبة وأنهن محل الانفعال.. على ما يرى ابن عربي 22-.

نصوص الحكم (ص 218).

## خاتمة.

الآن وبعد أن قاربنا ابن عربي من خلال حياتنا وتجاربنا ومشاكل معاصرنا، نشعر بالاعتزاز بإسلامنا الذي أعطى في القرن السادس - السابع الهجري علماً إنسانياً علائقياً، قد تساعدنا رواه على تفسير واقعنا وتغييره...

ولا تفجأنا تقدمية ابن عربي في نظريته اللا إزدواجية للمرأة حيث جاءت إيجابية غير مختلطة أو ملتبسة بسلبية.. كما أنها بخلاف كتابات المؤلفين في عصور الظلام اللاحقة لم تحبس المرأة في الدور والوظيفة، بل أفشحت المجال لكيثونتها الذاتية.. فالمرأة الإنسان مساوية للمرأة الأثني.. ومتساوية في العقل والدين والحظ مع شطر الكون الآخر، الرجل.



## الحواشي:

- 1 - را. الفتوحات المكية، دار صائير، بيروت ج2، ص 359.
- 2 - را. الفتوحات ج2، ص 348.
- 3 - را. الفتوحات ج2، ص 347.
- 4 - م.ن. الصفحة نفسياً.
- 5 - م.ن. الصفحة نفسياً.
- 6 - م.ن. ج2، ص 348.
- 7 - م.ن. ج2، ص 135.
- 8 - م.ن. ج2، ص 348.
- 9 - را. المعجم الصوفي، ص 124-125.
- 10 - را. الفتوحات ج2، ص 89.
- 11 - را. المعجم الصوفي ص 680، الأجوبة اللانقة لابن عربي ورقة 9/1.
- 12 - را. المعجم الصوفي ص 912، ومنزل القطب لابن عربي ص 2.
- 13 - را. المعجم الصوفي ص 912، والفتوحات ج2، ص 555.
- 14 - را. المعجم الصوفي ص 913، والفتوحات ج3، ص 136-137.
- 15 - را. الفتوحات ج2، ص 588.
- 16 - را. المعجم الصوفي ص 213، فصوص الحكم ج1، ص 156-157.
- 17 - انظر بحثنا عن الرهينة والمرأة والزواج من منظور إسلامي، مؤتمر التراث السرياني الخامس، انطلياس، ص 6.
- 18 - را. ترجمات الأشواق، ص 8-9.
- 19 - را. المعجم الصوفي في المواد التالية آدم - أم - أرض - أنثى.
- 20 - را. الفتوحات ج4، ص 445.
- 21 - را. المعجم الصوفي ص 145.
- 22 - را. فصوص الحكم، ج1، ص 218.

## مفهوم المرأة شي فكر آبن عربي

د. حسين الصديق

### 1- إشكالية البحث؟

تهديد:

الهدف من هذا البحث تمجيد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فإن مكانته في الفكر **البعس** العالمي عامة والعربي الإسلامي خاصة تغنيه عن ذلك، وإنما هو الحاضر. فأنا أعتقد أن أية دراسة للتراث أو لسلوq ستكون عبثية وعقيمة إن لم يكن المقصود منها إيجاد مقياس ومرجعية نتحكم إليهما في إعادة تقييمنا لواقع الأمة العربية والإسلامية اليوم.

صحيح أن أزمة الأمة العربية والإسلامية اليوم تعود إلى أسباب متعددة، إلا أن أهمها في اعتقادي هو ما تعانيه هذه الأمة من شرخ داخلي وانقسام نتجا عن إهمالها مرجعيتها، وابتعادها عن جوهر ثقافتها التاريخية. لقد تناسينا على سبيل المثال أن القرآن منهج حياة في الدارين، وأصبح في حياتنا مرتبطاً بالموت والعزاء والمآتم، وبافتتاحيات البرامج الإذاعية. كما تجسد ذلك النسيان في أشكال متعددة في العلاقات بين الديني والثقافي والاجتماعي، وبخاصة في العلاقة بين الرجل والمرأة، فلم تعد النساء شقائق الرجال، ولم نذكر سوى أن المرأة عورة كلها. نسينا الأصل الإنساني المشترك في الخلق الأول بين الرجل والمرأة، وأن العقيدة سوت بينهما في مبادئ التكليف، والعمل والعبادات والحدود والمعاملات، وتذكرنا القوامة والتعدد والجلوس في البيت، وحق الرجل على المرأة. تمسكتا بقوله صلى الله عليه وسلم "ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء"، وتناسينا قوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة



المصدرين، وهي قراءة تختلف في جوهرها عن قراءة غيره من الفقهاء أو المتكلمين أو الفلاسفة أو أيضاً المتصوفة. وهذا ما أعطاه بحق تميزه الفكري وخلوده.

يتكلم ابن عربي عن المرأة في مواضع عدة في "الفتوحات المكية" وفي "فصوص الحكم"، وبخاصة في الفصل السابع والعشرين. ففي الفتوحات يأتي الكلام في سياق الحديث عن النشأة الإنسانية الأولى، أما في الفصوص فهو في جوهر مفهوم المرأة من خلال ارتباطها وجودياً بالكمال الإنساني.

يبدأ ابن عربي في الفصل الأخير من كتابه "فصوص الحكم" حديثه عن المرأة بتقرير الحقيقة الفردية التي هي النور المحمدي، أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق سبحانه. فهو الإنسان الكامل الذي يتحقق فيه معنى الخلافة في أدق خصائصه.

ولا بد من تلك الحقيقة لفهم صورة المرأة عند ابن عربي من خلال ما يقدمه من تفسير لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "حب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة". فعنوان الفصل "قص حكمة فردية في كلمة محمدية" يعني أنه مخصص للكلام على الحقيقة المحمدية، إلا أن جلّ ما جاء تحت هذا العنوان هو شرح ذلك الحديث. ولا يغير ذلك من مصداقية العنوان، فإن عربي يريد إبراز مكانة المرأة عامة بإظهار علاقتها الوجودية بالكمال الإنساني، المتجسد بالرسول صلى الله عليه وسلم. فلا كمال للرجل من غير المرأة، كما أنه لا كمال للمرأة من غير الرجل، وكل بحسب نسبته من الوجود. فالحديث عند ابن عربي يدور في إطار المطلق، أو في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة. ولذلك امتزج في النص اتكالم على الحقيقة المحمدية، رمز الكمال الإنساني، بالكلام على النساء بالجمع الذي لا فرد له، وبألّ الجنسية ليؤدّل على مجموع النساء وليس على امرأة واحدة.

لقد قام الوجود في أصل النشأة على المحبة. فالمحبة مقام إلهي، وصف الله به نفسه وتسمى بالودود، وجاء في القرآن الكريم فعل المحبة في صيغ متعددة، ليدل على المحبة بين الحق والخلق. فالمحبة أصل الموجودات كما يقول ابن عربي، مشيراً إلى حديث قدسيّ يشع بين المتصوفة منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيه عز وجل: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني، أو في عرفوني"، فالموجودات لم تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل إلا بفضل المحبة الإلهية، وبعد تلقيها الأمر حيث كانت في العلم الإلهي جاهزة للكون: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" يس/ 82.

ولعل المشابهة بين الحديثين إنما تكمن في أن الوجود والكمال ارتبطا معاً في الحديثين بالمحبة. ففعل المحبة فيهما فاعله واحد هو الله عز وجل. فقد جاء مبنياً للمجهول في الحديث النبوي، فقال "حُب" ولم يقل "أحببت"، فالذي حُبب النساء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إنما هو الله، وهو يعرف أن محبة النبي صلى الله عليه وسلم في جوهره الكامل إنما هي متوجهة إلى الله عز وجل، فوجه محبته إلى النساء ليكون قدوة وإظهار العلاقة بين الوجود والكمال والنساء.



لأنهن كماله في نقصه من حيث ظهورهن عنه، فحن إليهن، يكمل بمحبتهن وجوده، فيعرف نفسه في كمالها، فيعرف الله. وجهله بربه بمقدار جهله بنفسه، وجهله بنفسه بمقدار جهله بالمرأة.

"والمراد بالرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين وكل نسبة أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين، منزه عن كل معرفة وإدراك. أما الحق الذي يُعرف ويُدرك فهو الحق الظاهر، وليس الحق الظاهر سوى العالم: ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه"، فمن عرف نفسه عرف ربه بمعنى أنه عرف الحق الظاهر في نفسه. (قصص 325/2).

## 2- النشأة

لقد خلق الحق الوجود وما فيه من الجمادات والنباتات والحيوان، وجمع كل هذا للإنسان وهي النشأة الترابية. وقد كانت كل هذه الموجودات بالأمر: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"، على حين أن الإنسان خلقه الله باليدين من غير الأمر قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ص/75. فكانت بداية التفضيل على باقي الموجودات. ثم جاءت النفخة الإلهية في قوله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ص/70"، فقد صاغ الحق طينة آدم بيديه ثم نفخ فيه من روحه بعد التسوية وجعله خليفة في الأرض، فكان أفضل المخلوقات، أمرت الملائكة بالسجود له وهي لا تسجد إلا لله عز وجل. (الفتوحات 124/1).

لقد خلق الله آدم على صورته ونفخ فيه م روحه فأعطاه بذلك صفة الكمال فجعله كاملاً جامعاً، ولهذا قبل الأسماء كلها، فكان مجموع العالم من حيث حقائقه. إلا أنه سبق، كما يقول ابن عربي، في علم الحق إيجاد التوالد والتناسل في هذه الدار لبقاء النوع، ولذلك فقد استخرج من ضلع آدم حواء وكانت من الضلع للانحناء الذي في الضلوع لتحنو على ولدها وزوجها. فكان بخروج المرأة منه نقص فيه، وكماله لا يتم إلا بعودة ما فقدته أي المرأة التي هي منه وعلى صورته، تماماً كما كان آدم منه وعلى صورته. وعمر الله موضع خروجها من آدم بالاشتياق إليها، فحن إليها حنينه إلى نفسه لأنها جزء منه، وحنن إليه لأنه موطنها الذي صدرت عنه. (الفتوحات 144/1).

## 3- المحبة:

خلق الله العباد على صورته ونفخ فيهم من روحه، فحن إليهم واشتاق إلى لقائهم، فهو يحب العباد وهم يحبونه، فالمحبة في أصل الخلق كانت، ولذلك فقد قامت المناسبة بين خلق الله آدم وخلق حواء منه. فقد ظهر الخالق عينه في مخلوقه بالنفخة الأولى، ثم إنه أخذ منه شبيهاً على صورته سماه امرأة فحن إليها آدم حين الله إلى عبادته. ومن هنا وقعت المشابهة بين خلق الله الوجود وخلق المرأة من الرجل، فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حين المرأة إليه، فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته. فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه. وقد كان حبه لمن تكون منه وهو





## 5-وصلة النكاح

يقول ابن عربي إن الله عز وجل عندما خلق المرأة من الرجل فإنه لم يترك مكانها منه فارغاً، وإنما وضع فيه الشهوة إليها، فقد سبق في علمه إيجاد التوالد والتناسل في الدنيا، فكان النكاح أعظم الوصلة بين الأصل وفرعه، وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته فيرى فيه نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه، فالرجل يتوجه فيه لايجاد ولد على صورته يخلقه من بعده، كتوجه الله في خلق آدم ونفخ فيه من روحه بعد أن خلق عناصره من الطبيعة، ليكون صورته ويرى فيه مجلى له" (فصوص 217/1).

فالمرأة بالنسبة إلى الرجل "كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج (فصوص 218/1) فلا قيمة للطبيعة من غير الأمر الإلهي، وشاء الحق أن يكون أمره نافذاً من خلال الطبيعة، وكذلك المرأة بالنسبة إلى الرجل يكمل كل منهما الآخر في تحقيق الإنسانية الكامنة فيهما معاً بالقوة في أصل النشأة.

فالنكاح هو اتحاد عنصرين لإنتاج ثالث في عالم العناصر، وهو في عالم الأرواح التوجه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها بالأمر، وهو في عالم المعاني توليد النتائج من المقدمات.. فالمرأة بذلك هي محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الموجودات. فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون. (الفتوحات 90/3)، ورجل بلا امرأة لا يكون، وامرأة بلا رجل لا تكون في مستوى أصل الخلق.

## 6-الصورة:

إن المشابهة بين المرأة والطبيعة تقود ابن عربي إلى تفسير قوله تعالى "وللرجال عليهن درجة" (البقرة/ 228). وهو تفسير يعيد إلى الأذهان مرة ثانية تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة، لأن كلا منهما مظهر الصلة بين الأصل وفرعه. فالمرأة أقل درجة من الرجل، إلا أن هذه الدرجة ليست من جهة الإنسانية التي هي حقيقة جامعة للرجل والمرأة. فالدرجة إنما جاءت من العلاقة بين الأصل والفرع، أو بين الفاعل والمنفعل. فقد خلق الله آدم على صورته، فنزل عن درجة من أنشاء على صورته مع كونه كما تقدم الرجل على المرأة التي خلقها الله من الرجل وعلى صورته، فنزلت عنه درجة مع أنها على صورته. وكذلك تقدم الله على الطبيعة التي صدر عنها آدم في النشأة العنصرية كما تقدم الرجل على المرأة من حيث النشأة العنصرية. (فصوص 219/1) فالخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق في ذاته، والمرأة الظاهرة بصورة الرجل أقل درجة من الرجل من حيث النشأة.

وإذا كان الحق غنياً عن الخلق فإن الرجل مع تقدمه على المرأة بحاجة إليها، وهي بحاجة إليه، يحن إليها وتحن إليه، وكل منهما يجد كمال وجوده في الآخر. وفي ابتعاده عنه نقصه وفي قربيه منه

كماله. ولعل ابن عربي أدرك ما قد يقع في الذهن من مفارقة في المشابهة فقال بعد حديثه ذلك: "فتميزت الأعيان بالمراتب فأعطى كل ذي حق حقه كل عارف" (فصوص 219/1). يقول أبو العلا عفيفي: قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله، الواقف على أسرار حقيقة الوجود، يعطي كلا من الحق والخلق حقه، ويميز بينهما.. أي يميز بين ماله وجوب الوجود والغني المطلق عن العالمين، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق.. وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطي كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق، أي يدرك في كل موجود أنه حق وخلق معاً: حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته" (فصوص 334/2).

## 7-التأنيث في الوجود

وأخيراً فإن ابن عربي يختم صورة المرأة في فكره بتقرير حقيقة كونية لغوية تغلق دائرة وجود المرأة لتتصل ببداية خلق الوجود، وهي أهمية التأنيث في أصل الخلق من حيث المعاني. فقد قدم الرسول صلى الله عليه وسلم النساء على الطيب وقرة العين فجعل مذكراً بين مؤنثين كهو في وجوده. فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين كأدم بين الذات الموجود عنها وبين حواء الموجودة عنه (فصوص 220/1).

فالتأنيث في الوجود هو الأصل من حيث المعاني فهو أصل كل شيء والعلة في وجود كل شيء. فأصل الوجود الذات الإلهية، والظاهر في توجود الصفات الإلهية، وما أظهر الوجود هي القدرة الإلهية أو الإرادة الإلهية. والله أخيراً وأولاً هو علة الوجود وحقيقته (فصوص 220/1)

## خاتمة

إن ما تقدم لا يعدو أن يكون عرضاً سريعاً لأهم الأفكار التي وجدناها عند ابن عربي عن المرأة. وهي أفكار تقدم صورة المرأة في حقيقتها الأزلية الإلهية في مقابل الرجل في صورته الأزلية الإلهية. فالمرأة صورة الرجل يرى فيها كمال ذاته، وهي أتم وأكمل مجلى للحق يعرف فيها الرجل ربه، وهي مشابهة له في أصل الخلق من جهة كونهما الإنسان الذي صورته الحق على صورته وجعل منه مجلى له، فهي من هذه الناحية مساوية للرجل. وهي أيضاً رمز الوجود وحقيقته لأنها واجبة لتحقيق معنى الرجل بإيجاد ولد له على صورته يخلفه. وهي أخيراً رمز المحبة الإلهية فيها تتجلى هذه المحبة ومنها تبدأ ثلاثية الحق والرجل والمرأة.

ويمكننا في نهاية البحث أن نصوغ ما تقدم في ثلاثة ثوابت تسود في كلام ابن عربي على المرأه:

- 1-النايب الأول يقرر أن علاقة الرجل بالمرأة مشابهة لعلاقة الحق بالخلق.  
2-والنايب الثاني يقرر أن المحبة بين الرجل والمرأة مشابهة للمحبة بين الحق والخلق.





الميت قبيل دفنه بالطواف به قبل الدفن وهذا كله يؤكد لنا ما حظي به الشيخ الأكبر من منزلة كبرى في بلاد الشام.

### نشأة الموشحات المشرقية

المعروف لدى النقاد ومؤرخي الأدب أن الموشحات قد ظهرت في الأندلس والمغرب، ثم انتقلت إلى المشرق كما هو معروف، بيد أن النصوص التراثية الجاهلية، والإسلامية تخالف هذا التوجه، وتؤكد بما لا يدع مجالاً لأي شك أن ظهورها مرتبط بظهور الشعر نفسه، أو ظهورها سابق ذلك، وكان في المشرق، لا في المغرب، وأنها كانت في الأصل أناشيد شعبية دينية، وكان الناس ينشدونها منذ الجاهلية الأولى، وحين ظهر الإسلام، وانتشرت الدعوة في الجزيرة العربية.

يؤكد ما نذهب إليه بعض الأخبار الواردة في السيرة النبوية، وهي كثيرة، ولا سيما هذه المقطعات الشعرية المزدوجة التي كانت تنشد في المحافل مقرونة بالدقوف وهي كثيرة..

يؤكد ما نذهب إليه أيضاً هذا الخبر الهام الذي أورده الهاشمي<sup>(2)</sup> فقد ذكر "أن أصل الموشحات أغان، وأول من قالها أولاد (النجار الحجازي)، وهم متوجهون إلى المدينة المنورة، يستقبلون صاحب الشريعة الإسلامية، صلى الله عليه وسلم، وبأيديهم الدقوف، وأول ما قالوا:

أشرفت أنوار أحمد  
يا محمد، يا محمداً  
واختفت منها السدور  
أنت نور فوق نور

وأمثال هذه المقطوعة كثيرة في السيرة، وسوف نفصلها في مقالة في المستقبل.

ومن المعروف والملاحظ أن هذا المطلع الغنائي تستتبعه الأدوار من خلال التكرار والترديد الغنائي في باب السماع الجماعي.<sup>(3)</sup>

وهذا أول موشح مشرقي في عصر النبوة، وهو مرحلة من تطور هذا الفن في الجاهلية والإسلام، ولا سيما أن إنشاده الجماعي كان مصحوباً بموسيقى الدقوف وغناء المنشد، وهذا الخبر المأثور والمؤكد يوضح أن الموشحات فن شعري، حجازي المنشأ، وهو معروف في الجزيرة العربية منذ الجاهلية، وأنه ذو طابع ديني محض في الجاهلية والإسلام.

ولا بد لنا من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء المنشدون كانوا من الأنصار، وينتسبون إلى أولاد النجار الحجازي، والمعروف أن جدهم الأعلى النجار هو تميم اللات بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج الأزدي، من قحطان جده جاهلي كان يعرف بـ (النجار)، بنوه (بنو النجار)، وهم بطون وأقخاذ

<sup>(2)</sup> أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، أديب مصري كان يعمل في التربية والتعليم، وهو من تلامذة الشيخ محمد عبده، وهو من أهل القاهرة من مولداته: (أسفوت الحكيم)، و(حواهر الأدب)، و(حواهر البلاغة) و(المختار من الأحاديث النبوية)، وميزان الذهب في صناعة شعر العرب (مؤنثي سنة 136 هـ / 1944 م) للزركلي: الأعلام.

<sup>(3)</sup> ميزان الذهب في صناعة شعر العرب "الطبعة الرابعة عشرة" ص 156.

كثيرة<sup>(4)</sup>.

هذا كله يؤكد أن الموشحات الأندلسية حجازية الأصل وذات طابع مشرقى، وقد اتخذت، كما رأينا، طابعاً دينياً في عهد سيد الأنبياء والمرسلين، محمد صلى الله عليه وسلم، ثم انتقلت إلى المغرب فبلغت قمة نضجها الفني في الأندلس، ثم عادت إلى المشرق، ومن هذا المنطلق كان ابن عربي في موشحاته بين مغربه ومشرقه، وهو قدوة القائلين بوحدة الوجود كما يقول الذهبي.

ولا بد لنا من العودة قليلاً إلى الماضي التوشحيّ فثمة تيار أدبي "استمد أصوله من المشرق والمغرب على السواء، بالإضافة إلى المصادر المحلية المؤثرة. أما المشرق فأمره معروف، إذ إن بغداد كانت حاضرة العالم الإسلامي ومركز الخلافة العباسية، وكانت قبلة العلماء ومهوى الفئات الأعجمية من سائر الأمصار"<sup>(5)</sup>.

وأما المغرب فأمره هام، فإن كانت (بضاعتنا ردت إلينا) كما قال ابن عباد عندما اطلع على العقد الفريد لابن عبد ربّه، فمما لا شك فيه أنّ هذه البضاعة التقليدية حملت إلينا مع أصحابها بعض هذه الفنون الشعرية، وأطلعت المشاركة على أنماط وأساليب جديدة في التعبير.

لقي هذا الاتجاه مقاومة عنيفة في صراعه مع اللغة الفصحى، وأهمله المؤلفون القدماء، لأنه خرج عن طوق الأساليب الفصيحة الموروثة، وقد وضع هذا الأمر الهام صاحب المعجب في حديثه عن ابن زهر بعد أن تمثل ببعض شعره فقال: "وأما الموشحات خاصة فهو الإمام المقدم فيها وطريقته هي الغاية القصوى التي يجري كل من بعده إليها، هو آخر المجيدين في صناعتها، ولولا أن العادة لم تجر بإيراد الموشحات في الكتب المجلدة والمخلدة لأوردت له بعض ما بقي على خاطري من ذلك"<sup>(6)</sup>.

وصلتنا الموشحات وغيرها من الفنون الشعرية من المشرق والمغرب على السواء فمن المشرق جاءنا الرباعي والموالي، ومن المغرب جاءتنا الموشحات والأزجال، وهذه الفنون الأربعة التي أشرنا إليها هي أهم ما انتشر في بلاد الشام وغيرها في هذا العصر.

### تطور الموشحات المغربية

ظهرت الموشحات في الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري، وقد ذكر ابن بسام أن أول من صنع أوزان هذه الموشحات بأفئنا واخترع طريققتها فيما بلغني محمود بن حمود القبري الضريّر<sup>(7)</sup>، وكان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المستعملة، يأخذ

<sup>(4)</sup> الزركسي: الأعلام: 78، 2.

<sup>(5)</sup> انظر كتابنا (الأدب في بلاد الشام - عصور الزركيين والأيوبيين والمماليك ص 600.

<sup>(6)</sup> التميمي: المعج 56.

<sup>(7)</sup> رجع أنصاري الدكتور عبد العزيز الأهماني اسم (محمود) كما جاء في بعض نسخ الذخيرة، وكما أبده نقل ابن خالطة في أزهار الرباع ص 2.

اللفظ العامي أو العجمي ويسميه المركز، ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيها، ولا أغصان<sup>(8)</sup>.  
تباينت الآراء حول نشأة الموشح "فيذهب البعض إلى أن أصل الموشح أندلسي محلي، ويذهب البعض الآخر إلى أنه جليقي، ويذهب نفر ثالث إلى أن أصله البعيد روماني (Romanica)، بل قال بعضهم: إن الموشحات أتت الأندلس من بغداد، وأن أصلها يلتصم في الرباعيات العربية الفارسية، وأخيراً حاول ميلياس فيليكروسا (Milios Vilicrosa) أن يجد علاقة ما بين الموشحة والزجل من ناحية، والفن الشعري العبري المعروف باليزمون (pizmon) والتسبيحات اللاتينية التي يرددها جمهور المصلين عقب كل فقرة من فقرات الترتيل الديني (Respons Aria Latino)، وهي في الغالب آيات من الكتاب المقدس<sup>(9)</sup>.

أنشئت الدراسات القيمة التي قام بها أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني بما لا يدع مجالاً لأي شك أن ظهورها كان متصلاً بالغناء، مرتبطاً بالأغاني الشعبية<sup>(10)</sup>. وفي معرض ذكره الأغاني الشعبية تحدث عنها بالتفصيل، وذكر أنها قديمة العهد، وأن الحياة الاجتماعية بمناسباتها المفرحة والمحزنة، قد حتمت التعبير الجمالي الذي يستعين بالألة الموسيقية وبالتنغيم اللفظي، فاصطنع فن يجمع بين هذين الجانبين، الموسيقى واللغة، وهو ما نستخدمه على تسميته بالأغنية الشعبية<sup>(11)</sup>.

والمعروف أنه نشأت في الأندلس نهضة غنائية سبقت ظهور هذا الفن على يد زرياب الذي قدم من المشرق، وكان له الفضل الكبير في إدخال كثير من التحسين على أساليب الغناء وتطوير الآلات الموسيقية.

وضح ذلك أستاذي الكبير الدكتور عبد العزيز الأهواني، فذكر أن الخرجات عامة لها مصدر شعبي، يتمثل في أغان تتشدها النساء في البيوت، فيأخذ الوشاحون مطالعها ويقلدونها. وجدير بالذكر أن أهالي الأندلس تأثروا بالأغاني العامية التي عرفت قبيل الفتح وخاله، كما أن شعراء التروبادور كانوا معروفين، وكانوا ينشدون قصائدهم المسماة (Ballades)، أو الأغاني الوجدانية (Chansons Courtoises)، وقد لوحظ أن أسلوب هذه القصائد يشبه بعض الشبه أسلوب الموشحات.

لا شك أن الموشحات تأثرت بهذه الأغاني الشعبية التي لم تكن عربية تماماً، وقد أشار إلى ذلك أستاذي، ونوه بأهمية وجود الخرجات الأعجمية، وذكر بعض ما أورده منها أن شعراً إسبانياً عامياً

<sup>(8)</sup> ابن سبام: الفحرة، ج 1 - 1: 221.

وهذا أس في كتابه (تاريخ الفكر الأندلسي) ص 153: فذكر نص ابن سبام المذكور وأورد فيه اسم مقدم من معاق، ولعله أراد أن يصبو النص كما أورده ابن خلدون في مقدمته التي ذكر فيها أن المذكور أول من اخترعها. ولوحظ أيضاً أن الدكتور سمود الركابي في كتابه (تاريخ الأدب الأندلسي) حاول التوفيق بين رواية ابن سبام ورواية ابن خلدون. فذكر أن خبراً قد طرأ على الاسم الثاني، وحولت كلمة (الفخري) إلى (الفريدي) واعتقد أن مقدم بن معاق هو نفسه «مرد الفريدي»، لكن التحريف في النسبة لا يكفي وحده لثل هذا الاعتقاد الخاطئ في تشابه الاسمين.

<sup>(9)</sup> ابن سبام: تاريخ الفكر الأندلسي 154-155.

<sup>(10)</sup> الأهواني: الفرج الأندلسي 3- وأسن سنة الثك 176.

<sup>(11)</sup> الأهواني: الفرج في الأندلس 3.











لِلْإِلَهِ الْحَقِّ  
هَفَّتِي فِي السَّبْقِ  
بَخِيلٌ الصَّدَقِ (26)

اتخذ الشاعر حب نظام تكأة له في عشقه الإلهي، واستوحى من جمالها الإنساني معاني الجمال الإلهي، لأنه يعتقد أنه فيض من جماله الخالد، وعشقه هذا الجمال إنما هو النفحة القدسية التي تكشف مأم وجدانه أنوار الجمال الأبدي في الذات الإلهية الخالدة.

وجدير بالذكر والملاحظة هنا أن هذا النوع من موشحاته بعضه مبتكر في معانيه، وبعضه الآخر عارض به بعض الموشحات الأندلسية المشهورة التي حفظها أيام صباه في أندلسه، وحملها معه إلى بلاد الشام، نذكر من النوع الأول موشحه الأفرع الذي يقول فيه:

مُتَتِّمٌ بِالْجَمَالِ قَدْ شَغَفَا  
قَدْ امْتَطَى السُّهْدَ فِيهِ وَالْأَسْفَا  
حَتَّى إِذَا مَا انْتَهَى لَهُ وَقَفَا

يشكو الجوى والسَّهْدَ وَالْخَبْلَا وَدَمَعُهُ فَوْقَ خَدَّهِ انْهَمَلَا سَالَا  
يَا حَسَنَهُ وَالظَّلَامَ قَدْ نَزَلَا  
يَتَلَوُ كِتَابَ الْحَبِيبِ مُبْتَهِلَا  
وَدَمَعُهُ لَا يَزَالُ مِنْهَمَلَا

حَتَّى إِذَا مَا صَبَا حُصْلَا اتَّصَلَا بَلِيلُهُ وَالظَّلَامَ قَدْ رَحَلَا (مَالَا)

لَا عَذْرَ فِي عَذَابِي يَا كَبِدِي  
إِذَا لَقِيتَ الْحَبِيبَ فِي الْخَلْدِ  
وَأَنْتَ تَشْكُو صَبَابَةَ الْكَمْدِ

وَلَمْ تَذُوبِي شَوْقًا إِلَيْهِ وَلَا وَكَلَّ مَنْ ذَابَ فِيهِ إِذْ وَصَلَا غَالَا  
عَجِبْتَ مِنْ لَوْعَتِي وَمِنْ كَمْدِي  
وَمِنْ عَنَادِي وَمِنْ قَوِي جَلْدِي  
وَمَنْ بِهِ قَدْ شَغَفْتَ فِي خَلْدِي

فَصِلْ بِهِ يَا فُؤَادَ إِنِّ وَصَلَا فَكَلَّ مِنَ بِالْمُهَيْمِنِ (27) اتصلا صالا

26، إنشيد السائق 446

27 أنشيد: من أسماء الله تعالى، معنى المومن من آمن غيره من الخوف وهو مؤمن بمهمتين: قلت الشجرة الثانية يادهم الأولى ها: أو معنى الأمين أو المؤمن أو الشاهد.

إن كان لا بُدَّ بينه المحتوم

حسبي اتصال العلوم بالمعلوم

فاستمعوا جيرتي شدا المحروم

أودعني يوم بينه خبلا لا صبر لي بعده وقد رحلا لا

أما النوع الثاني من موشحاته فهي التي قلد بها معارضا بعض الموشحات الأندلسية المشهورة التي حملها معه من الأندلس، وكانت معروفة في المشرق من قبل. أشار أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني إلى اثنتين منها، أولاهما الموشحة التي مطلعها قوله:

عندما لاح لعيني المتكا ذبت شوقاً للذي كان معي (28)

وقد عارض بها ابن زهر في موشحته المشهورة:

أيها الساقى إليك المشتكى قد دعوناك وإن لم تسمع

وثانيتهما الموشحة التي مطلعها قوله:

سراير الأعيان لاحت على الأكوان للناظرين

والعاشق القيران من ذاك في بحران (30) يهدي الأبين (29)

عارض الشاعر في هذه الموشحة ابن يقي في موشحته المشهورة، ومطلعها:

بالله يا جنان اجن من البستان الياسمين

وخل ذا السريحان بحرمة الرحمن للعاشقين

وجدير بالذكر أن ابن عربي جعل مطلع الموشحين اللذين عارضهما خرجتني في موشحيه المذكورين أنفأ، بيد أنه غير فيهما بعض التغيير لتلائم معانيه الصوفية الرمزية، ومهد لهما. ففي ختام موشحه الأول قوله:

أيها الساقى اسقني لا تأتل (31)

فلقد أتعب فكري غدلي

ولقد أنشده ما قيل لي:

أيها الساقى إليك المشتكى ضاعت الشكوى إذا لم تنفع (32)

(28) ديوان ابن عربي 392-393.

(29) المصدر السابق 85.

(30) نحران: من الإنسان أن الأطباء يسمون النقر الذي يحدث لمعليل دفعة في الأمراض الحادة نحراناً، ويقولون: هذا يوم نحران، ويوم ماحوري على غير اقتباس: مكانه منسوب إلى ماحور وياحوراء مثل عاشور وعاشوراء، وهو سنة الحز في محرم، وجميع ذلك مولد.

(31) الأواني والفتى في الأمر: قصر وأطأ، يقال: لم يأل حيناً.

(32) ديوان ابن عربي 93.



فيصفي عليه طابعاً رمزياً فريداً قل أن نجد له نظيراً في أدبنا العربي. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن ابن عربي وفق في موشحاته أكثر منه في شعره، لكنه لم يكن ليتقيد تماماً بما تقيد به غيره من الوشاحين الأندلسيين، فلم يجعل خرجاته عامية، كما فعل ابن سناء الملك، ولعله تسامح في هذا الشرط الواجب، وأوردها سهلة فصيحة معربة لأن "ألفاظها غزلة جداً، هزارة سحارة خلابة بينها وبين الصبابة قرابة"<sup>(37)</sup>.

لم يتنافس ابن عربي كابن سناء الملك في الزيادة على ما عرف عند مشاهير الوشاحين الأندلسيين، من حيث عدد الأقفال والأبيات والفقرات. ويجب ألا ننسى أنه كان أول من أكثر في الموشحات من تضمين الآيات القرآنية، أو الإشارة إلى القصص الدينية المعروفة، أو الكلمات الدالة على بعض الآيات، كما في قوله في: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)<sup>(38)</sup> [الأعلى 1] (أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)<sup>(39)</sup> [الأعراف 143] و (مَطْلِعِ الْفَجْرِ)<sup>(40)</sup> [القدر 5] و (الشَّفْعِ وَالْوَتْرِ)<sup>(41)</sup> [الفجر 3] و (لَمْ يَكُنْ)<sup>(42)</sup> [البينة 1] ومواقع أخرى و (فَالِقِ الْإِصْبَاحِ)<sup>(43)</sup> [الأنعام 96].

وقد يقضيه الأمر في بعض الأحيان تغيير نص الآية كما في قوله: "النصر والفتح"<sup>(44)</sup> و "عند ذي حجر"<sup>(45)</sup> .. كما كان يستخدم أسماء السور القرآنية، من ذلك قوله: "في النجم"<sup>(46)</sup> و "في الطور"<sup>(47)</sup> و "في سورة القدر"<sup>(48)</sup>.

لا نشك أن هذا التضمين الكلي والجزئي، والكامل المعدل لآيات القرآن وسوره كان بحق عاملاً من عوامل الرمزية الصوفية في موشحاته، إذ إنها توجد فيها رقة الديباجة ورشاقة الألفاظ وموسيقى الوزن الرائق.

### الموشحات في بلاد الشام

اتضح مما تقدم معنا أن التصوف في بلاد الشام كان له أثره البين في انتشار فن التوشيح على نطاق واسع في الأوساط الأدبية، فأقبل عليه الناس بعد أن استمعوا إليه وعرفوه من خلال الأناسيد

<sup>(37)</sup>، ابن سناء الملك: دار الطراز 31

<sup>(38)</sup>، ديوان ابن عربي 87

<sup>(39)</sup>، النضر السابق 414

<sup>(40)</sup>، النضر السابق 313

<sup>(41)</sup>، النضر السابق 89

<sup>(42)</sup>، النضر السابق 452

<sup>(43)</sup>، النضر السابق 414

<sup>(44)</sup>، النضر السابق 413

<sup>(45)</sup>، النضر السابق 88

<sup>(46)</sup>، النضر السابق 89

<sup>(47)</sup>، النضر السابق 88

<sup>(48)</sup>، النضر السابق 414





ماسواه وهو يا صاح سوى  
 ناشر من كل فن ما انطوى  
 بحر آداب وفضل قد ظما فاختش من تياره الملتطم  
 العمادي الشهاب الثاقب  
 شكره فرض علينا واجب  
 فهو إذ تبلوه نعم صاحب  
 سهمه في كل فن صائب  
 جائل في حلبة الفضل كما جال في يوم الوعى شهتم كمي  
 شاعر أبدع في أشعاره  
 ومتى أنكرت قولي ياره  
 لو جرى مهيأ في مضماره  
 والخوارزمي في آثاره  
 قلت: عودا وارجعا، من أنتما؟  
 ذا امرؤ القيس إليه ينتمي (50)

هكذا أسهمت مصر والشام معاً في ازدهار هذا الفن الجديد، ومهما يكن من أمر فقد تطور الفن المذكور، وأخذ به شعراء كثر، نذكر منهم السراج المحار، وصدر الدين محمد بن الوكيل، وأحمد بن حسن الموصلي، ولا بد لنا من وقفة عند أولهم الذي لقبه القدماء دون غيره بصاحب الموشحات<sup>(51)</sup>.

انتشار الموشحات الشامية

أكثر السراج<sup>(52)</sup> من نظم الموشحات حتى عرف بها، وقد استخدمها في المدح بعد استخدامها في الغزل. فمن غزل صوفي إلى غزل مادي، ومنه بعد ذلك إلى المدح وسائر الفنون الشعرية المشهورة التي تتلاءم مع هذا الفن المستحدث. فإذا كان ابن عربي الرائد الأول، فلا شك أن السراج المحار كان الثاني، وكان نقطة التحول، إذ كان يتنازع أسلوبان: أسلوب ابن عربي الرقيق الرشيق، وأسلوب مدرسة العصر في التصنع البيدي، فهو في موشحاته يجمع بين تيارين:

نراه تارة يرق ويلين، وأخرى يصعب ويتعقد، وسوف نعرض لهذين الأمرين بعد بحث الغزل

<sup>(50)</sup> ابن عربي ردي: الديوان 40، وأنحرم الأثر 7-255-256 وابن شاعر: نوات الوفيات 2/350-351

<sup>(51)</sup> ابن شاعر: نوات الوفيات 139/2

<sup>(52)</sup> أنظر الخطيب: سراج الدين. عمر بن مسعود، الحلي الكناشي، المعروف بالعار وقد لقب بذلك لأنه كانت له بالعار حصوية. سكن هذا النواحي حماة، ومثلاً فيها ومدح منوكها الأيوبيين. نخص بالذكر منهم النصور الثاني، والمفضل الثالث، والأفضل وأحمد بن الوليد أبو الفداء، وأحمد بن بدر الدين حسنا وغيرهم. توفي بدمشق سنة 700هـ. (ابن عربي ردي: النهل الثاني (مخطوط) 2/487، وابن شاعر: نوات الوفيات 2/139).





## المصادر والمراجع

- 1- انخل جنثالث بالنثيا -تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور حسين مؤنس طبع مكتبة المصرية بالقاهرة 1955م
- 2- الأهواني (الدكتور عبد العزيز الأهواني) -الزجل في الأندلس. نشرة معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة جامعة الدول العربية -طبع مطبعة الرسالة 1957م ، -ابن سناء الملك مشكلة المقم والابتكار طبع مطبعة الأنجلو المصرية بالقاهرة سنة 1962م
- 3- ابن تغري بردي: (جمال الدين، أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي المتوفى سنة 874هـ) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، طبع مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1349 هـ / 1930م
- 4- التميمي (محيي الدين، أبو محمد، عبد الواحد التميمي المراكشي) ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1324هـ.
- 5- الزركلي (خير الدين) ، الأعلام. قاموس تراجم مطبعة كوستانتوماس وشركاء بالقاهرة سنة 1373هـ / 1954م.
- 6- حسين (المرحوم الدكتور محمد كامل حسين) ، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، طبع دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1957م.
- 7- ابن سناء الملك (أبو القاسم، هبة الله بن جعفر بن سناء الملك المتوفى سنة 608هـ)، دار الطراز في عمل النوتجات. تحقيق المرحوم الدكتور جودة الركابي. المطبعة الكاثوليكية ببيروت 1368هـ / 1949م
- 8- ابن تاشكر الكتبي (محمد بن تاشكر الكتبي المتوفى سنة 764هـ) ، فوات الوفيات. طبع مطبعة بولاق بالقاهرة 1881م
- 9- ابن عربي (محيي الدين، محمد بن علي بن محمد بن العربي (المتوفى سنة 638هـ / 1240م)، ديوان ابن عربي. طبع دار الطباعة ببولاق في القاهرة سنة 1271هـ، فصوص الحكم. تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي. طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة 1365هـ / 1946م.
- 10- موسى باشا (الدكتور عمر بن محمد علي موسى باشا) ، الأدب في بلاد الشام. عصور الزنكيين والأيوبيين والمماليك. دار الفكر بدمشق -دار الفكر المعاصر ببيروت. الطبعة الثالثة 1409هـ / 1989م
- 11- النياشمي (أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي المتوفى سنة 1362هـ / 1943م) ، ميزان الذهب في صناعة شعر العرب ، النطبعة الرابعة عشرة سنة 1388هـ / 1968م.





وابن رشد وابن زهر وسواهم وقد شهد ابن عربي جثمان ابن رشد محمولاً على بعير ومعه حمل من كتبه.

تلمذ ابن عربي في التصوف على بعض أعلام عصره من أمثال:

-موسى بن عمران الميرتلي.

أبي العباس العرياتي.

أبي عبد الله مجاهد.

أبي عبد الله قسوم.

أبي الحجاج الشيربلي.

وتعرف إلى عجوز تدعى فاطمة بنت المثنى القرطبية وأخذ عنها رياضات النفس الصوفية. وتمثلت له شخصية "الخضر" في إطارها المتزهّد المتعبد الورع.

\*\*\*

غادر ابن عربي اشبيلية في جولة على مدن الأندلس والمغرب. فزار قرطبة، وبجاية، حيث التقى شعيب بن الحسن الأشبيلي المعروف بأبي مدين، وهو المتصوف المشهور في التاريخ الإسلامي، كما زار تلمسان وتونس، وأقام بعض الوقت في فاس. وعاد إلى الأندلس فزار بعض مدنه. وعاد إلى المغرب حيث زار مراكش عاصمة الموحدين وعادته الأحلام والرؤى، ثم قصد بجاية ثانية، وتطورت رؤاه إلى حلم رأى فيه أنه يتزوج بنجوم السماء.

كان ابن عربي في الثانية والثلاثين من عمره حينما اتجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ولم يعد يومها إلى الأندلس ولا إلى المغرب.

أقام الشيخ ابن عربي في مكة ثلاث سنين تعرف خلالها إلى إمام الحرم المكي المعروف بأبي خاشعة. وتزوج ابنته "تظام" وكتب فيها ديوانه "ترجمان الأشواق" وهو شعر رقيق في الغزل الذي يوحى بمعان صوفية رائعة من خلال صور الغزل الحسي الجميل.

كانت بلاد المشرق تحت حكم الأسرة الأيوبية من سلالة صلاح الدين. وكان حكمهم يمتد على مصر والشام والحجاز، وقد قام ابن عربي برحلة طويلة زار خلالها مدن المشرق. وكان الصليبيون لا يزالون يحتلون أجزاء من أراضي المسلمين في الشام، ولا يزالون في إمارتي أنطاكية وطرابلس. وهذا ما يفسر لنا آراء ابن عربي المتشددة في هذا المجال وكرهه الشديد للأجانب الصليبيين.

في الموصل التقى ابن عربي الشيخ المتصوف "علي بن جامع" ولبس بين يديه خرقة الصوفية. وفي القاهرة قال بوحدة الوجود فتألب عليه الفقهاء، وأناروا العامة، ولكن العادل الأيوبي صاحب مصر كان متسامحاً فلم يلحق أذى بابن عربي.

وفي قونية منحه ملكها داراً يسكنها قيمتها مائة ألف درهم. وذات يوم طرق بابها سائل يطلب

صدقة، فقال له ابن عربي: إنني لا أملك إلا هذه الدار فخذها لك.

وفي بغداد اجتمع حوله نفر من المتصوفة، وعاد إلى قونيه ثم إلى ملطية، ثم قصد مدينة حلب أيام الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي، ولقي عنده ترحيباً حاراً وإكراماً رغم ضغوط الفقهاء المتشددين ومطالبتهم بطرد ابن عربي ومعاقبته.

استمرت إقامته في حلب حتى 620هـ، ثم غادرها إلى دمشق التي لزمها حتى وفاته يوم 28 ربيع الثاني 638هـ الموافق 1240/11/16م، ودفن هناك.

\*\*\*

ترك الشيخ محيي الدين بن عربي مئات المؤلفات والكتب والرسائل، في مجالات التفسير والحديث وعلم الكلام والشعر، ولكن التصوف غلب على أبرز مؤلفاته حيث بلغ القمة في هذا المجال.

وقد أحصى له الباحث عثمان يحيى /994/ مؤلفاً بين كتاب ورسالة.

بدأ الشيخ ابن عربي التأليف في إشبيلية. وتابع التأليف خلال رحلته الطويلة، ومن العجيب أنه خلال أسفاره وتجوّاله كان يجد الوقت الكافي للكتابة العميقة والموسوعية والشاملة.

في طليعة مؤلفات ابن عربي تأتي الكتب التالية:

أ- "الفتوحات المكية": وهو أعظم كتبه، ألفه خلال 40 سنة، بداية من وجوده في مكة وانتهاء بوجوده في دمشق. ويقع في أربعة آلاف صفحة، وهو جامع لكل آرائه في مؤلفاته السابقة، ومادته العلمية ضخمة جداً وعميقة وغامضة في رموزها. ويقسم الكتاب إلى ستة أقسام هي:

1 المعارف.

2 المعاملات.

3 الأحوال.

4 المنازل.

5 المنازلات.

6 المقامات.

وهذه الأقسام موزعة على خمسمائة وستين فصلاً تسبقها مقدمة ضخمة ومن قوله في المقدمة: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه. وأوقف وجودها على توجه كلمه، لنتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قديمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه.

والصلاة على سر العالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته، السيد الصادق، المدالج إلى ربه، الطارق، المخترق به السبع الطرائق ليريه من أسرى به ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من

الخلانق، الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة، في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية".

ب- "قصص الحكم": ويعتبره النقاد أعمق كتبه وأكثرها تركيزاً وتلخيصاً لأرائه الصوفية. وهو عرض مكثف لرأي الشيخ ابن عربي في وحدة الوجود. وخلاصة معارفه الواسعة في القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة بمذاهبها الأفلاطونية الحديثة والرواقية والمثنائية وإخوان الصفا والأشاعرة والمعتزلة ومن سبقه من المتصوفين.

ج- تفسير ابن عربي: وهو تفسير ضخم للقرآن الكريم.

د- محاضرة الأبرار.

هـ- ترجمان الأشواق.

و- الأحاديث القدسية.

ز- كتاب الأرواح.

ح - كتاب التجليات الإلهية.

ط- كتاب الروح القدسية.

ي- انكسار الإلهامية.

ك- ديوان الشيخ الأكبر.

يقوم الفكر الصوفي عند ابن عربي على قواعد بارزة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- القول بوحدة الوجود.

2- الشك الصوفي والحيرة.

3- الزهد الصوفي.

4- العلاقة بين الحق والخلق.

5- الذات الإلهية.

6- الله والإنسان.

يرى ابن عربي أن كتاباته تصدر عن النور الإلهي. وأن لا شيء يشفي من الحيرة إلا طريق المتصوفة في مجاهدة النفس، فالعقل الفلسفي يقود إلى الشك، والطريق المؤدي إلى الإيمان وراحة النفس هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه. وهذه المعرفة هي الاتحاد بالخالق.

ويرى أن العلوم على ثلاث منازل:

- منزلة هي علم العقل: وهو يبحث في الدليل وصحة الرأي وفساده.

- منزلة علم الأحوال: ويتوصل إليها بالذوق، وبالتجربة.

- منزلة علم الأسرار: وهو فوق طور العقل. وهو أشرف العلوم، لأنه محيط بكل المعلومات. ويخص الأنبياء والأولياء.

### ابن عربي أديباً وشاعراً:

نشأ ابن عربي في عصر نضج فيه الأدب، وفي بيئة تعتبر تربة صالحة لنمو المواهب وصقلها، سواء أكان ذلك في طبيعة الأندلس الجميلة أم في التركيب السكاني المتنوع أم في الحياة الاجتماعية المترفة.

وكانت أسرة ابن عربي كما رأينا أسرة ذات شأن اجتماعي وثقافي وأدبي. ولهذا لم يكن غريباً أن نجد لديه شخصية الشاعر والناقد الأدبي والمؤلف في الأدب والكاتب الموسوعي.

وهو في كتابه "محاضرة الأبرار" يتحدث عن الكتب التي قرأها والمؤلفين الذين تأثر بهم من مشاركة ومغاربة.

أما شعره فهو موزع على ديوانه الأكبر - قمت بمراجعته وتبويبه وتدقيقه والتقديم له ووضع فينارسه، وهو قيد الطبع لدى دار الشرق العربي في بيروت- وديوانه الآخر "ترجمان الأشواق" الذي شرحه بكتابه "تخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق" وفي ديوانه الأكبر قسم للموشحات.

ونحن نجد في شعره كل معاني التصوف التي شغلته مدى حياته، واستخدامه الرمز في معان كثيرة يمتزج فيها الظاهر بالباطن، والاتصال بالانفصال والسرر بالتجلي والفناء بالبقاء، وهو يعبر في هذا الشعر عن العلاقة بين المفاهيم البشرية المختلفة في نطاق مذهبه الصوفي الفلسفي القائم على وحدة الوجود.

كما تتضح في شعره المسألة الأخلاقية التي شغلته إنساناً ومتصوفاً وشاعراً. وهو يفيض في الحديث عن أخلاقية الأفعال الإنسانية من حيث ارتباطها بالخير والشر عرفاً واصطلاحاً وموافقة للغرور أو صلاحاً للنسبة.

\*\*\*

### ابن عربي وشاعراً:

عاش ابن عربي في عصر تميز فيه فن الموشح نظماً وتلحيناً وإيقاعاً وموسيقى وغناء. ونيس الآن مجال الحديث عن نشأة الموشح وألوانه وأوزانه، فهذا أمر معروف ومؤلف. ولكننا نسير إلى أن عصر ابن عربي شهد عدداً من الشعراء الوشاحين الكبار، وكان بعضهم من كبار المتصوفة كذلك مثل أبي الحسن الششتري 668هـ الذي تنفذ على أبي مدين وعلى ابن سبعين. وهو صاحب الموشح الزجلي المعروف والمغنى حتى اليوم في بلاد المغرب:





وارم فيه تطلع إلى محيرتك

"دور"

ارمات لي فالحين مع دراكهـب

فقلت اوفيني عن برك الأشـهـب

قالت نعم إن كان تعمل لي مركـب

من عودك الفواح وخـذ نـزـيـدك

"دور"

زبرجـدك أخـضـر ومسـكك أنـفـر

ودريـاـقك الأـكـبـر الله أكـبـر

فأنـا والمـطـلـوب وقـسـال وعـسـزـر

لمن تـردني قـل إـلـيـك نـرـيـدك

"دور"

وامشي على الساحل واـطـلـب واـفـتـش

ياـقـوتـي الأـحـمـر لـعـل تـنـعـش

فإن لقيت إنسان أعـمـى وأعـمـش

وقال لمن تـطـلـب فقـل لـسـيـدك

مـرـيـع الـتـركـيـب عـلـى وجـودك

"دور"

كـبـريـتـك الأـحـمـر لـقـد مـعـلـوم

وهو على التحقيق أجـل مـعـدوم

خـفـي ظـهـر لـلـعـين مـسـرـمـوز ومـفـهـوم

فذاب قد باتت حوار وريدك وعت أسرارـه أركـان جـديـك

3- يحسن ابن عربي استخدام النظم التوشيعي في مطالعه وأدواره وخرجاته وأقواله. ونجد في موشحاته أصنافاً من النظم كالמושح الأقرع والمحير والممتزج وذو المتقال وذو الرأس... الخ.

ومن أمثلة ذلك موشحه المشهور وهو مضفر ذو متقال

"مطلع"

للناظرين  
يُنْدي الأبين

لأخت على الأكران  
من ذاك في بحران

سراير الأغنيان  
والعاشق الغيران

نَقُولُ وَالْوَجْدُ لَمَّا دَنَا الْبَعْدُ وَهَيْمُ الْعَيْدُ فِي الْيُوحِ وَالْكُتْمَانِ أَنَا هُوَ الْذِيَانِ	"دور" أَضْنَاهُ وَالسُّهْدُ لَمْ أَدْرِ مِنْ بَعْدُ وَالْوَاحِدُ الْفَرْدُ وَالسَّرُّ وَالْإِعْلَانُ يَا غَايِبُ الْأَوْثَانِ	قَدْ حَيَّرَهُ مَنْ غَيَّرَهُ قَدْ حَيَّرَهُ فِي الْعَالَمِينَ أَنْتَ الضَّئِينَ
كُلُّ الْهَوَى صَغْبُ يَا مَنْ لَهُ قَلْبُ قَرْنِيهِ الرَّبِّ وَتَادِ يَا رَحْمَنُ أَضْنَانِي الْهَجْرَانِ	"دور" عَلَى الَّذِي يَشْكُو لَوْ أَنَّهُ يَزْكُو لَكِنَّهُ إِنْكَ يَا تَرِي يَا مَنَانُ وَلَا حَبِيبُ دَانُ	ذُلُّ الْحَجَابِ عِنْدَ الشَّبَابِ فَاتُوا الْمَتَابِ إِنِّي خَزِينُ وَلَا مُعِينُ
قَنَيْتُ بِلَهِ فِي مَوْقِفِ الْجَادِ فَقَالَ يَا سَاهِي أَمَا تَرَى غِيْلَانُ قَالُوا الْهَوَى سُلْطَانُ	"دور" عَمَّا تَرَاهُ الْعَيْنُ وَصَخْتُ أَيْنَ الْأَيْنِ عَانَيْتُ قَطُّ أَيْنِ وَقَيْسُ وَمَنْ قَدْ كَانَ	مَنْ كَوْنُهُ فِي بَيْنِهِ بَعْنِيهِ فِي الْغَايِبِينَ إِنْ سَلَ بِالْإِنْسَانِ أَفْنَانُ

4- تتجلى المعاني الصوفية والمفردات المناسبة لها جلية في موشحات ابن عربي/ كما هو شأن قصائد ديوانه. ومن ذلك استخدام أسماء السور القرآنية وما يتصل بها من معان وألفاظ دينية. ولعل أبرز مثال على ذلك موشحه:

تَاهَتْ عَلَى النُّفُوسِ الْقُلُوبُ  
فَسُرَّ غَاذِلُ وَرَقِيبُ

"دور"  
فِي سَبْحِ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى  
غَضَنْ زَهَا فَعَزَّ وَجَلَا  
سِوَاهُ كَالْحُسَامِ الْمَحَلَّى  
فَيَمُتُ حِمَاةَ الْغُيُوبِ وَأَشْعَلَتْ هُنَاكَ خُزُوبِ

"دور"  
فِي الطُّورِ طَارَ عَنِّي قُوَادِي  
فَلَمْ أَزَلْ عَلَيْهِ أُنَادِي  
أَضْنَانِي فَجَزَكَ الْمَتَمَادِي  
فَقَالَ لِي الْوِصَالُ قَرِيبُ يَا أَيُّهَا الصَّقْبُ الْخَبِيبُ

"دور"  
فِي السُّجْمِ صَحَّ لِي الْغَرْشُ مَلَكَا  
وَقِيلَ خُذْهُ فَهَرَا وَمَلَكَا  
فَقُفْتُ فِيهِ غَبْدَا وَمَلَكَا  
فَمِنْ سَمَاءِ زَهْرٍ تَصُوبُ وَمِنْ ثَرَاةِ زَهْرٍ يَطِيبُ

"دور"  
فِي الْخَجَرِ خَجَرٌ غَيْدٌ تَوَلَّى  
عَنْ سِرِّ نَوْرِ عِلْمٍ تَجَلَّى  
فَحَازَ سَنَبْعَةً لَيْسَ إِلَّا  
مِنْهَا بَذَا وَفِيهَا يَغِيبُ نِصَابُ تَارَةٍ وَنِصَابُ

"دور"  
فِي لَمْ يَكُنْ أَتَانِي الرُّسُولُ  
فَلَاخَ فِي الْمَحْيَا السُّبِيلُ  
وَكُنْ لِي بِذَلِكَ دَلِيلُ  
إِنَّ الْوُجُودَ سِرٌّ غَدِيبُ يَدْعُو لِنَفْسِهِ وَيُجِيبُ

5- يستخدم ابن عربي مفرداته الخاصة التي تشير إلى مذهبه في وحدة الوجود والحيرة والشك الصوفي والذات الإلهية استخداماً بارعاً في موشحاته. وهذه الموشحات التالية مثال على ذلك:

أ- إِنْسَانِي أَنَا السَّيِّئُ الْغَاسِقُ مِثْلُ مَا أَنَا الصَّامِتُ النَّاطِقُ إِذَا كَتَبَ

"دور"  
تَهْتُ بِالَّذِي فِيَّ مِنْ مَجْلَى  
وَأَنَا بِهِ الْبَصِيرُ الْأَجْلَى  
مِثْلُ مَا أَنَا الْمَوْرِدُ الْأَخْلَى  
لَا أَخَافُ مِنْ فِجَاءَةِ الطَّارِقِ إِيَّاهُ بِهِ الْهَائِمُ الْغَاسِقُ لَذَا أَرْغَبُ

"دور"  
رُبُّ وَارِدٍ جَاءَ مِنْ عِنْدِهِ  
يُطْلَبُ الْأَمَانَةُ مِنْ عِنْدِهِ  
وَالْوَفَا بِمَا كَانَ مِنْ عَهْدِهِ  
فَأَمْسَطَى الْجِيَادَ السُّوَابِقَ أَلْتَقَى بِهِيَ الْغَرَائِقُ مِنَ الْمَطْلَبِ



فَتَرَانِي عِنْدَ مَا خَيْرَتِي  
فَأَنَا مَا بَيْنَ عَقْلٍ وَخَيْرٍ  
فَإِذَا سُرَحْتُ مِنْ سَجْنِ الْفَكْرِ  
أَكْرَهُ الْمُخَيَّلَا  
ظَ الْمَظَ  
قُمْتُ بِ الْقِيَوْمِ



دور  
مَرَّبِي فِي لَيْلَةٍ لَيْسَ لَهَا  
أَخِرُ وَالصُّبْحُ قَدْ جَازَهَا  
وَالَّذِي خَرَّمَهَا حَلَّهَا  
وَأَسْتَدَى يَطْلُبُ وَصَلِي وَأَتَى  
دور  
أَيُّهَا السَّاقِي اسْقِنِي لَأَتَأْتِلَ  
فَلَقَدْ أَتَعَبْتُ فَنَجَرِي عَذَابِي  
وَلَقَدْ أَتَشَبَّدُ مَا قَبِيلَ لِي  
أَيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ الْمُشْتَكِي ضَاعَتِ الشُّكْوَى إِذَا لَمْ تَنْفَعِ



## المراجع

- 1- ابن عربي الديوان الكبير دار تشرق العربى 99 بيروت- مراجعة وتقديم محمد قجة
- 2- ابن عربي الفتوحات المكية القاهرة 1972
- 3- ابن عربي فصوص الحكم
- 4- ابن عربي محاضرة الأبرار بيروت
- 5- بالنها تاريخ الفكر الأندلسي القاهرة 1955.
- 6- حبيب الحسنى أوزان الموشحات العربية بيروت 1991
- 7- د. ج. ضيف عصر الدول والإمارات (الأندلس) القاهرة 1989
- 8- محمد زكريا عناني الموشحات الأندلسية، الكويت 1980
- 9- أحمد رجائي، أوزان الألحان بلغة العروض، دمشق 1999
- 10- زكي مبارك، التصوف الإسلامي، القاهرة 1938
- 11- محمد المدلولي الإدريسي مدرسة ابن عربي الصوفية، الدار البيضاء 1998
- 12- عبد الحفيظ فرغلي، محيي الدين بن عربي، القاهرة 1968
- 13- عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي





## الجلال والجمال في شعر ابن عربي

د. محمد علي آذرشب<sup>(\*)</sup>

### مقدمات

ابن عربي قمة من قمم العرفان في تاريخنا الإسلامي، وأودّ قبل الدخول في أدب ابن **بمثال** عربي أن أشير إلى بعض الملاحظات بشأن العرفان والأدب لتكون مقاربة لما أبتغي تقديمه في هذا المقال.

### 1- العرفان - الناس.

ابتلى معظم قادة الفكر وأصحاب الكلمة في عالمنا الإسلامي منذ فترة مبكرة بالابتعاد عن الناس، وشاع فقه السلطة الذي يبرر للحاكم كل ما يمارسه من ظلم وتسلط واستبداد، وأصبح أكثر أصحاب المدارس الفكرية وكتاب التاريخ والفقه والحديث يمارسون أعمالهم لخدمة السلطة، وأضحى لهم من المكان والجاه ما جعلهم يتنافسون على التقرب من السلطان، على حساب ترك عامة الناس يكابدون ويعانون ويكدحون ويجوعون ويقتلون ويسجنون دون أي اهتمام بمعاناتهم، بل وأكثر من ذلك عملوا على تبرير ما ينزل بهم باعتباره قضاءً وقدرًا ليس لهم أن يعارضوه.

وإلى جانب هذا التوجه كان هناك التوجه الإسلامي الأصيل الذي اهتم بالناس، فكان فقهه فقه الناس، وكانت حركته للدفاع عن الناس، وعن كرامتهم وعزتهم وشخصيتهم. وتمثل هذا الاتجاه بالدرجة الأولى بمدرسة أهل بيت رسول الله (ص).

فكان دعاة هذه المدرسة يقدمون من الفكر والفقه ما ينفع الناس، ويتحركون لتحرير الناس من عبودية الطواغوت والشبهوات تحقيقاً لعزتهم وكرامتهم. والطريف أن الحركات المنحرفة التي أرادت أن تستقطب الجماهير مثل حركة الزنج والقرامطة رفعت هي أيضاً شعارات الدفاع عن مدرسة أهل

(\*)- المستشار الثقافي الإيراني بدمشق.

البيت لعلمها بما في هذه الشعارات من دوافع تستحث الجماهير على الحركة وتستقطب عواطفها. والعرفان نشأ في أحضان مدرسة الناس، نجد جذوره الأولى في "تهج البلاغة" و"الصحيحة السجادية" وخطب "مجموعة كربلاء" وتعاليم "الصادقين"، ثم انتشر وتبلور بين "الناس" بعيداً عن توجهات السلاطين. واستمر مع الناس يربهم ويرفعهم ويسمو بهم، ويصونهم من السقوط والهزيمة والاستسلام للواقع الفاسد.

ونرى العرفاء يعلنون على مرّ التاريخ ولاهم لآل بيت رسول الله (ص)، ومن ذلك قول ابن عربي يرويه عنه القاضي نور الله الشوشترى في كتابه مجالس المؤمنين:

رأيت ولائي آل طه وسيلة  
على رغم أهل البعد يورثني القربى  
فما طلب البعوث أجرا على الهدى  
بتبليغه إلا المودة في القربى

العرفان إذن مدرسة الناس التي تأبى أن تجعل درجات كرامة الناس مرتبطة بما يملؤون به أذهانهم في المدارس يقول الإمام الخميني:

جوت به عشق أعدم از حوزه عرفان، ديدم  
أن يه خواتديم وشنيديم، هن باطل بود

### 3- العرفان - العزة

الدعوة إلى الارتباط بالله هي دعوة إلى التحرر من العبودية لما سوى الله، هي دعوة للترفع عن السقوط في عبودية المال والشهوة والسلطة والجاه، من هنا يستشعر الإنسان عزّته في كنف الله: (من كان يريد العزة فلله العزة جميعاً) سورة فاطر 10/35، (أيتقون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً) سورة النساء 139/4، (والله العزة ولرسوله وللمؤمنين) سورة المنافقون 8/63، من هنا فإن جماعة الفقراء لا يلبثهم الطمع، ولا يفلّ ساعدهم المتاع، ولا تدق أعناقهم فضول العيش.

يقول ابن عربي:

أنا عزّ العزّ ما ملكت  
نفسى ذات النذل والعدم

(ديوان/ 23)

ويقول عن عزّة حسامه، وهي كناية عن دفاعه المستميت عن عزّته:

نصبت حساماً للردى في فترده  
شعاع له بين الفريقين فيصل  
حملت به لا أرهب الموت والردى  
ولا أبتغي حمداً له النفس تعمل  
ولكن ليعلو الدين عزّاً وشرعنا  
إلى موضع منه الطواغيت تسفل

(الديوان/ 67)

هذه العزة هي التي جعلت جماعة العارفين تسترخص الحياة للدفاع عن أوطانها أمام الغزاة في مختلف العصور، جدير بالذكر أن زعماء الثورات وحركات المقاومة في العصر الحديث ينتمون بدرجة وأخرى إلى مدارس العرفان، ولا أدل على ذلك من ضجيع ابن عربي في مناه الأخير الأمير عبد القادر الجزائري، والإمام الثائر الثاني روح الله الموسوي الخميني.

### 3- العرفان- النفس

"النفس البشرية، التي تمثل جانب الطين والصلصال والحما المسنون تقف دائماً أمام تجلي نفخة رب العالمين في هذا الوجود البشري، والعرفاء تحدثوا كثيراً عن هذا التعارض. ونفخة رب العالمين تتجلى في العشق، ولا يكون الإنسان عاشقاً إذا كان غارقاً في "الذاتية"، ولا يرى الإنسان وجه الحقيقة إذا كان راسفاً تحت ركाम ذاتيته المستغلة.

وكل الذين عشقوا فأبدعوا في جميع العلوم والفنون أناس تخلصوا من ذاتياتهم الضيقة وانطلقوا إلى رحاب نفخة رب العالمين فيهم سواء كانوا تحركوا عن قصد في هذا الانطلاق أم عن دون قصد.

من هنا فكل المبدعين في الدنيا وكل من برزت مواهبهم في مجال من المجالات هم أناس تحرروا بدرجة وأخرى من ذاتياتهم فمشقوا وخطوا خطوات على طريق العرفان. لا يمكن لأصحاب الآثار الفنية والعلمية والأدبية الخالدة إلا أن يكونوا عاشقين، وهم في عشقهم دخلوا ساحة العرفان شأوا أم أبوا.

فالعرفان أساس كل ابتكار خالد وفن ساحر.

العرفان هجرة الإنسان من نفسه إلى معشوقه، يقول الإمام الخميني:

هجرت ازخویش غوده سوى دلدار رويم

واله شمع رخس كشته وبروانه شويم

ويخطئ من يظن أنه مبدع أو مبتكر أو فنان أو أديب ممتاز إذا كان يتحرك من أجل ذاته وشيئته وماله لا يمكن لنمواعب أن تسجل عطاءها إلا إذا كان العشق حادياً. ولا يمكن أن يكون الإنسان عاشقاً إذا كانت قبلته ذاته ونفسه، فليترك مثل هذا الإنسان الطريق للعشاق وليكف عن تقوّل العشق.

يقول الإمام الخميني:

كر نندارى سر عشاق ونداني ره عشق

سر خودكبر ورد عشق به رهوار سيار

وما أجمل الشاعر العربي الذي عبّر عن هذه الحقيقة بلغة شعرية عامية مغناة أطربتنا أيام الشباب إذ قال:

حبّ إليه اللى انتّه جاي تقول عليه  
أنت عارف قبل معنى الحبّ إليه  
إنت لو حبيت يومين  
كان هواك خلّك ملاك  
ليه يتجنّنه كده عالحبّ إليه  
ويعبر الإمام الخميني عن تجاوز العارف لذاته حين يدخل في عالم العرفان والعشق فيقول:  
من به خال لبّت أي دوست گرفتار سدم  
جسم بيمار تراديدم وبيمار شدم  
فارغ از خود تشدم وكوس "أنا الحق" بزدم  
همجو منصور خريدار سر دارشدم

#### 4- العرفان- الأدب

الأديب الممتاز مثل كلّ فنان ومبتكر ممتاز عاشق يخرج من إطار ذاتية الطين ليرتفع إلى عمق هذا الكون، مع اختلاف بين الأدباء في درجة هذا العشق حسب مستوى هذا الأديب أو ذاك. فالأديب إذن عارف، ويستطيع في لحظات توهج مشاعره أن يرتبط بعالم أسمى من هذا العالم المادي المحدود فيقدّم لنا تجربة شعورية خالدة ينقلها لنا شعراً أو نثراً ذا تأثير خالد في المستمع والقارئ.

والشعر بالذات يعتبر أفضل تعبير عن مفهوم الأديب لأنه "الفناء المطلق بما في النفس من مشاعر وأحاسيس وانفعالات، حين ترتفع هذه المشاعر والأحاسيس عن الحياة العادية، وحين تصل هذه الانفعالات إلى درجة التوهج والإشراق أو الرفرفة والانسياب على نحو من الأنحاء.." (النقد الأدبي/ 57)

من هنا نستطيع أن نفهم سبب انتشار لغة الشعر عند العرفاء، لأن اللغة العادية لا تستطيع أن تعتبر عن توهج المشاعر، فلابد أن تصحبها الموسيقى والخيال والظلال لكي تستطيع أن تنقل انشحنة العاطفية المتراكمة في نفس العارف.

#### الجلال والجمال

كثر الحديث عن معنى الجلال والجمال وعن ارتباط الاثنين مع ما بينهما من تضاد على الظاهر، فالجلال مظهر الغلبة والقيصر والقدرة، والجمال مظهر اللطف والرحمة. وهو كلام طويل لا طائل تحته، لأن الإنسان العاشق يرى دائماً في معشوقه الجلال والجمال. قال الشاعر العربي:

أمايك إجلالا وما بك قدرة  
علي ولكن ملء عين حبيبها

وقال آخر:

يصرعن ذا اللب حتى لا حراك به  
ومن أضعف خلق الله إنسانا

ويذكر ابن عربي أنه ما ذاق في نفسه القهر الإلهي قط ولا كان له من هذه الحضرة فيه حكم. (الفتوحات 316/4).

ولكنه هو يذكر في فصل الآدمي (ص54):

"إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة، لندرك الباطل بغيبنا، والظاهر بشهادتنا.

ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فتخاف غضبه وترجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، فعبر عن هاتين الصفتين باليدين".

ويرى ابن عربي أن التجلي الإلهي للبشر لا يكون إلا في جلال جماله يقول: "ولحضرة الجلال السُّبُعات الوجْهية المحرقة، ولهذا لا يتجلى في جلالة أبداً، ولكن يتجلى في جلال جماله لعباده، فيه يقح التجلي، فيشهدونه مظهر ما ظهر من القهر الإلهي في العالم" (الفتوحات 543/3).

وكما ذكرت إن الجلال والجمال مترابطان، إذا تجلّى الجمال ملك شغاف القلب وقهر العاشق، وخلق في نفسه هيبة ورهبة ووجلا. فالإنسان العاشق دائماً بين خوف ورجاء يعتوران في قلبه فيزداد اندفاعاً نحو طلب رضا المعشوق وتحقيق المثل التي يطلبها المعشوق.

وفي الأدب العرفاني الفارسي يشبهون صباحة وجه الحبيب بتجلي الجمال، ويشبهون ذوابة شعر المعشوق على صدغيه وسحر عيونه النجلاء بتجلي الجمال. يقول الشاعر:

تجلى كه جمال وكه جلال است

رخ وزلف أن معاني امثال است

ومما لاشك فيه أن صباحة وجه الحبيب لا تكتمل إلا بعقارب الصدغين وسحر العينين، وهكذا الجمال لا يكتمل إلا بهذا السحر الذي يصرع ذا اللب حتى لا حراك له.

وبمناسبة قول ابن عربي بأن الله "جميل ذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، فعبر عن هاتين الصفتين باليدين" أقول إن الإمام الخميني يتحدث عن هذه اليد في أشعاره بأنها اليد اللطيفة معبراً عن الجلال باليد باعتبارها رمز القدرة، وعن الجمال باللطيفة. يقول:

باده از دست لطيف تودراين فصل بهار

جان فزايد، كن در اين فصل بهار آمده ام

### لماذا ينشد الإنسان الجمال؟

عن هذا السؤال كثرت الأجوبة في المدارس الفلسفية، غير أن ابن عربي ينقل عن رسول الله (ص) حديثاً له دلالة البالغة في التعبير عن النظرية الجمالية لدى هذا العارف، وفي الإجابة عن السؤال المذكور.

في الفتوحات (ج4، ص369) يروى عن صحيح مسلم قوله (ص): "إن الله جميل يحب الجمال" فالله جميل وهذا كاف ليعبر عن سبب اتجاه الإنسان نحو الجمال، وهكذا نحو كل صفات جلال الله وجماله كالعلم، والقدرة، والسعة، والغنى، والكرم، والانتقام من الظالمين، ونصرة المظلومين، والقيصر، والغلبة ...

فالإنسان مخلوق بفطرته لكي يكبح كدحاً نحو الله ليلقيه، والكبح نحو الله ليس قطع مسافة مكانية، بل قطع أشواط على طريق التخلق بأخلاق الله. هذه هي فطرته التي فطر عليها، إنه يتجه بفطرته نحو المثل الأعلى، فإن كان مؤمناً بالله الواحد الأحد اتجه نحو المثل الأعلى الحقيقي الذي خلق الإنسان ورسم له طريق تكامله اللامتناهي، وإن كان كافراً اتجه أيضاً نحو مثل أعلى، ولكن نحو مثل أعلى سرابي:

مثل الذين كفروا ...

الإمام الخميني في شعره العرفاني يعبر عن هذه الحقيقة.. حقيقة أن الإنسان مخلوق وهو عاشق دائم في طلب المعشوق بقوله:

مازاده عشقيم ويسر خوانده جاميم

درست وجابنازي دلدار تماميم

### العرفان والغزل

الغزل إظهار الشوق إلى المحبوب، والحديث عن لوعة فراقه، وذكر أوصاف جلاله وجماله، وإذا تحدث هذا المحبوب بامرأة معينة فإن هذه المرأة هي الوسيلة التي ينتقل منها المتغزل من النسبي إلى المطلق، وهي النافذة التي يطل منها الغزلي إلى عالم الجمال المطلق.

مما تقدم لا نرى الوصف الحسي للمرأة وذكر العلاقة الجنسية بها من الغزل، لأنه يتعارض مع روح الغزل التي تريد أن ترفع الشاعر إلى عالم الجمال المطلق.

والواقع أن كل شاعر عاشق، وكل عاشق عارف، ولو جفّ العشق لجفت روح الشعر والعرفان أيضاً في نفس الإنسان. ولانطفأت النار الملتهية في صدره.

يقول العطار في منطق الطير/ ص186-187 بعد أن يسمى العشق الوادي الثاني من الأودية السبعة:

بعد از آن، وادی عشق آید بید  
 غرق آتش شد کبب که آتجار سید  
 عاشق آن باشد که چون آتش بود  
 کرمرو، سوزنده و سرکش بود..  
 عقل در سودا عشق استانیست  
 عشق، کار عقل مادران نیست  
 عشق اینجا آتش است و عقل دود  
 عشق چون آمد کمریزد عقل زود

أي: إن وادي العشق يغرق العاشق في النار، غير أن العاشق الحقيقي كالنار ساخن وحارق وطاغ.. والعقل ليس بحاكم في دنيا العشق، فوظيفة العشق غير مهمة العقل، فالعشق نار والعقل دخان، وإن شبت النار زال الدخان، وإن جاء العشق فرّ العقل بسرعة.

وفي الأبيات حديث عن العلاقة بين الشعور والعقل لا مجال لذكره في هذا الحديث. وابن عربي ممن عاش في وادي العشق، وتحدث عنه في غزل غير فيه عن جلال المحبوب وجماله.

وهنا أشير إلى أن غزل ابن عربي لم يكن في الله مباشرة وإنما كان في امرأة، امرأة عاشت حياة حقيقية أو خيالية، ولا فرق بين الاثنين، المهم أنهما ملكتا قلبه، وأثارتا في نفسه الشوق إلى الجمال المطلق.

ومن الطريف أن تكون المرأة الأولى إيرانية أصفهانية وهي التي نظم فيها أشواقه وأحسن قلانه يقول:

تما نزلت بمكة سنة خمس مائة وثمان وتسعين، ألفت جماعة من الفضلاء، ولم أر فيهم مع فضلهم مثل أبي شجاع بن رستم الأصفهاني، وكان لهذا الشيخ بنت تقيد النظر وتزين المحاضر، علمياً عملها، عليها مسحة ملك وهمة ملك، فقلدناها من نظمان في هذا الكتاب أحسن القلائد، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها يكني، ولم أزل فيما نظمته، في ذا الجزء على الإيحاء إلى الواردات للإلهية، والتنزلات الروحية، والمناسبات العلوية، جرباً على طريقتنا المثلى، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية..

هي بنت العراق بنت إمامي  
 أنا ضدها سليل يمان  
 هل رأيتم يا سادتي أو سدمتم  
 أن ضدين قط يجتمعان  
 لو ترانا برامة نتعاطى  
 أكوساً للهوى بغر بنان  
 والهوى بيننا يسوق حديثاً  
 طيباً مطرباً بغر لسان





حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفيّ بيد ألين من الخزّ، فالنفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أرَ أحسن وجهاً ولا أعذب منطقاً، ولا أرقّ حاشية، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفةً ثم تبدأ هذه الجارية تستنشد الأبيات واحداً واحداً، وترد عليه بقولها: كيف يجوز لمثلك أن يقول هذا؟

□□□

## وقفه مع الشيخ أبى عربي و مؤلفاته

محمد كمال

**ما أظن** أحداً من أعلام تاريخنا الفكري لقي من كثرة الجدل عنه وامتداد الخلاف فيه كما لقي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وإن كنت أزعم أن ذلك لم يكن ناجماً عن آراء ابن عربي وأفكاره التي كان يراها الناس في غاية الجراءة والتطرف فحسب، وإنما هو ناجم أيضاً عن موقف الناس قبل ابن عربي وبعده من الاتجاه الصوفي بشكل عام.

فقد انقسم الناس في شأن هذا الرجل انقساماً بيناً، وتفرقوا في أمره شيعاً، ونعتوه بشتى صفات المدح وصفات الذم، فمنهم من رفعه إلى مقام الصديقين والأولياء. ومنهم من هوى به إلى مصاف الزنادقة والملحدين.

ولئن رمى كل من الحلاج والسهروودي بالمروق من الدين والخروج على الشريعة، واتهما بخلل في الإيمان والعقيدة، حتى تم الحكم عليهما بالإعدام، لقد رمى ابن عربي بأتسابه هذه التهم، وسحبت كتبه من أيدي الناس، وتم إحراقها أو تمزيقها أمام المساجد وفي الساحات العامة، ويصرح بذلك عمر بن الوردي في (تتمة المختصر) إذ يقول:

" في هذه السنة - أي سنة 744هـ - مزقنا كتاب (فصوص الحكم) بالمدرسة العسرونية بحلب عقيب الدرس وغسلناه، وهو من تصانيف ابن عربي، تنبئها على تحريم قنيتيه ومطالعته".

ويبدو أن الشقة أخذت تتسع بين علماء الفقه والشريعة وبين المتصوفة وأهل الطريق منذ أن برز ما يسمى بعلم الظاهر وعلم الباطن، وعلم الشريعة وعلم الحقيقة، حتى إن بعض هؤلاء المتصوفة أنفسهم كانوا يدركون ما يمكن أن يتهدد الأمة من خطر إذا هجر الناس العلم الشرعي، وركنوا إلى المناجاة واستكانوا إلى التأمل، زاعمين أن الوصول إلى الحضرة العلية لا يحتاج إلى عقل وأع يرشد إلى التعاليم الإسلامية والعبادات المفروضة، وإنما يحتاج إلى قلب صاف ورياضة روحية، بهما تتحقق للعبد معرفة ربه، وبهما ينال رضاه، فكان أبو بكر الشبلي المتوفى سنة 247



كان هذا في الشطر الأول من حياته، وهو الشطر الذي قضاه في الأندلس وبلاد المغرب، وقضى جزءاً منه في بلاد المشرق، إلا أنه لم يحاول آنذاك أن يضع مؤلفاً واحداً عاماً يضم عناصر مذهب في الفلسفة الصوفية، وإن كان يبدو من كثير من مؤلفاته السالفة الذكر أن هذه العناصر كانت في طريقها إلى التجمع والترتيب في ذهنه.

أما الشطر الثاني من حياته وهو الذي قضى معظمه في دمشق وبعضه في مكة، فقد ظهر فيه إنتاجه الناضج الخصب في ميدان التصوف بوجه خاص، وفيه وضع كتابه (فصوص الحكم) الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يعمل في نفسه نحواً من أربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على إعلانها والجهر به في جملة ولا يخرجها في صورة كاملة، فلما ظهر (الفصوص) سنة 627هـ أذهل المسلمين وأثار في نفوسهم الحيرة والشك، كما أثار الإعجاب والتقدير.

ولم يكن ظهور الفصوص على هذه الدرجة من النضج الفكري والتألفي مجرد مصادفة أو طفرة لم يسبق لها تمهيد، فقد مهد للأفكار الرئيسية فيه في أكثر من كتاب كما أسلفنا، ولكن أعظم تمهيد له كان في كتابه (الفتوحات المكية) الذي نرى فيه بذور هذه الأفكار التي تعهد إنمائها وإنضاجها في الفصوص، وأظهر ما يكون ذلك في الباب الذي عقده في الجزء الثاني من الفتوحات في معراج "التابع" و "الفيلسوف".

والتابع هنا هو الصوفي المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبي صلى الله عليه وسلم، والفيلسوف هو صاحب النظر، والفيلسوف لا يظفر في معراجه إلا بالعلم بمظاهر الحقيقة، ولا ينتهي إلا بالحيرة والخيبة.

وأما التابع فتكشف له حقيقة الوجود انكشافاً ذوقياً لا يتطرق إليه شك. ومرشد الفيلسوف في معراجه "العقل" ممثلاً في عقول الأفلاك التي يلتقي بها واحداً إثر واحد، ومرشد التابع "الوحي" ممثلاً في أرواح الأنبياء الذين يلقاهم فيفضي كل منهم إليه بشيء من تعاليمه الباطنية، فموسى مثلاً يتحدث إلى التابع عن وحدة الأديان، ويوسف يتحدث عن الجمال المطلق وصور الجمال المقيّد، وآدم يتحدث عن العلية والخلافة الروحية... ولكل واحدة من هذه المسائل نظيرها في (فصوص الحكم) الذي قسمه ابن عربي إلى سبعة وعشرين فصلاً يعالج في كل فصل منها حكمة من الحكم، أي جزءاً أو جانباً من جوانب مذهب، وينسب كل حكمة إلى نبي من الأنبياء.

وفي هذه الفصوص يقرر ابن عربي أصول مذهب في وحدة الوجود، وفي العلاقة بين الحق والخلق، وحقيقة الذات الإلهية، والتنزيه والتشبيه، ومعنى الحرية الإنسانية، ومسألة القضاء والقدر. إلى غير ذلك من الأمور التي اكتملت صورها في ذهن ابن عربي فعرضها عرضاً محكماً لا يعتريه تشكك ولا يخل به اضطراب.

ولقد تجرد لتحقيق هذا الكتاب وشرح معانيه وكشف غوامضه والإبانة عن مذهب مؤلفه واحد من أبرز المشتغلين في الفلسفة الصوفية في هذا العصر هو الدكتور أبو العلا عفيفي الذي بلغ في عمله هذا مبلغ العالم المحايد والمحقق المنصف، فأغنى بذلك المكتبة الإسلامية العربية، ووضع لبنة

جديدة في صرحها الشامخ<sup>(١)</sup>.

أما كتاب (الفتوحات المكية) فهو أوسع كتب الشيخ مادة وأكثرها شهرة وأحواها لعلوم ابن عربي ومعارفه وآرائه وكشوفه، ففيه بغية كل مجتهد في الشريعة، أو مفسر للقرآن، أو شارح للأحاديث النبوية، أو متكلم، أو محدث، أو لغوي، أو مقرئ، أو معبر للمنامات، أو عالم بالطبيعة وصناعة الطب، أو عالم بالهندسة، أو نحوي، أو منطقي، أو صوفي، أو عالم بعلم حضرات الأسماء الإلهية، أو عالم بعلم الحروف.

وقد أمضى الشيخ في تأليفه ما يزيد على ثلاثين سنة، وجعله في ستة أقسام رئيسية أسماها فصولاً، وتدور موضوعاتها جميعاً حول الإنسان في بعده الإلهي وبعده الإنساني. وهذه الفصول هي: المعارف، والمعاملات، والأحوال، والمنازل، والمنازلات، والمقامات. إلا أن هذه الموسوعة الروحية الضخمة يسودها التفكك والاضطراب، كما يسودها الاستطراد وتداخل المسائل بعضها في بعض. ويعترف ابن عربي نفسه بهذا حيث يقول: "اعلم أن ترتيب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا نظر فكر، وإنما الحق تعالى يملئ علينا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره. وقد تذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده"<sup>(٢)</sup>.

وقد طبع هذا الكتاب ثلاث مرات في القاهرة كان آخرها عام ١٣٢٩ هـ. إلا أنها طبعات تفتقر إلى كثير من أصول التحقيق العلمي والإخراج الفني، إلى أن قبض الله لهذا السفر الجليل عالماً محققاً تولى خدمة الشيخ الأكبر والسهر على مؤلفاته هو الدكتور عثمان يحيى رحمه الله وأجزل له الثواب، فأنجز أولاً لوضع كتاب جمع فيه أسماء ما تناثر في مكتبات العالم من مؤلفات ابن عربي<sup>(٣)</sup> فذكر تاريخها ومواقع وجودها وأرقامها، بعد فحص دائب ونظر مستمر، ثم أخرج هذا الفهرست القيم عام ١٩٩٢م فكان عوناً للدارسين وسنداً للباحثين.

ثم انبرى ثانياً لتحقيق (الفتوحات المكية) على الوجه الذي يرضى الفتوحات وصاحب الفتوحات، فصدر منه سبعة عشر مجلداً من أصل سبعة وثلاثين، وكل مجلد مقسم أسفاراً، وكل سفر مذيّل بالفهرس المصنوع مضافاً إليها فهرسان عامان أحدهما للمصطلحات الفنية والآخر للأفكار والمباحث الرئيسية، وهما معاً بمثابة المفتاح لدراسة مذهب ابن عربي على نحو موضوعي وشامل، فغداً الفتوحات بذلك واضح المحجة بين المعالم، بعد أن كان أشبه بالغاية العذراء التي يضل زانرها بمسالكها اللاحبة، وحراجها الكثة المنيع كما يقول الدكتور عثمان يحيى رحمه الله.

ولكن قارئ تراث ابن عربي قد يفاجأ باستغراق المعنى واعتياص العبارة، فيقدم على حذر، ويحجم على ظمأ، وهو يبصر أمامه لغة غير اللغة وبلاغة غير البلاغة، وكان الشيخ الأكبر كان يحس أن هذه الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية لا يمكن التعبير عنها إلا

<sup>(١)</sup> مصادر عام ١٩٤٦م.

<sup>(٢)</sup> المكتبة الأحمر: ص ٤-٥.

<sup>(٣)</sup> لغة تعامداها قرابة ٩٠٠ مؤلف بين رسالة وكتاب.

باختراق مألوف اللغة بدلالاتها المعجمية الموروثة، ومألوف البلاغة بتتويعها البيانية المعهودة، فعمد إلى الرمز والإشارة والإيماء، واصطنع لنفسه مصطلحات لا تتواءم معانيه الذوقية وكشوفه الوجدانية، وهو مع ذلك لم يشأ لقارئ نثره وشعره أن تتخطفه الظلمات وأن تشبته عليه السبل، فنراه يعمد أحياناً إلى بعض من الشرح وبعض من التفسير، ويوصي قارئه بأن يوجه خواطره إلى الباطن لا إلى الظاهر، فيقول في أول قصيدة من ديوانه (ترجمان الأسواق):

كل ما أنكره من طلل أو ريموع أو مغان كل ما

أو نساء كاعبات نهـد طالعات كشـموس أو دمي

صفحة قدسية علوية أعلمت أن لصديقي قدما

فأصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلمها

ولا شك في أن هذه اللغة المستحمة في ينباع النور ما كانت لتكون عند ابن عربي لولا امتلاكه تلك القوة الإبداعية الخارقة التي هي قوة الخيال، والتي بها تظهر المعاني المخبوءة في صميم الأشياء. يقول الدكتور عبد الكريم اليافي وهو يتحدث عن فنية التعبير عند ابن عربي:

"نحن هنا أمام قوة أو ملكة تفصل بيننا وبين الواقع هي الخيال الفعال، وهو وسيلة من وسائل المعرفة حقيقية كوسائل الحواس في تكوين المعرفة.. فالإدراك بالخيال تعرية للأمر الحسية من مادتها التي تقع تحت الحس وجعلها ذات شفاف فكري مصقولة كالمرأة الصافية"<sup>(4)</sup>.

وبعد، فإن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سيظل في تاريخ الفكر الإسلامي ظاهرة فعالة من ظواهر المعرفة الحدسية الذوقية، ولا ندري هل كان يسعى إلى إعادة صياغة هذا الفكر في نظرته إلى الخالق والكون والإنسان، فإذا كانت قضايا الفكر تبدأ عادة بسؤال يبحث عن جواب، فقد يكون من الخير لنا ولل فكر أن يظل ابن عربي سؤالاً حائراً يرفرف في سماء الروح، ونحن نتملى خفق جناحيه بكثير من الدهشة وكثير من العذوبة.



## وحدة الوجود عند أبْن عربي بين الفكر والشعر

د. عصام قصبجي<sup>(١)</sup>

**اختصم** الباحثون ولا يزالون يختصمون حول مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: مصدره، وحقيقته، ومطابقته للفكر الإسلامي؛ إذ ليس ثمة قول فصل يستطيع المرء أن يركن إليه، ولا يمكن أن يكون إلا إذا أمكن أن يكون ثمة قول فصل في الشعر، وما ذلك إلا لأن التصوف شعر الفلسفة، ووحدة الوجود شعر التصوف؛ فالتعبير الصوفي تعبير مجازي عن الحقيقة، والمجاز خيال ينم على الحقيقة، ولكنه ليس الحقيقة، وإذا سلمنا بأن التصوف مثواه القلب، وطابعه الوجد، فليس لنا أن "نبحث" في الوجد، وإنما لنا أن نشعر به. وقد طالما حار الباحثون كلما أرادوا معرفة المذهب الفكري لشاعر من الشعراء، كما حاروا في مذهب الخيام أو المعري فيبتون اليوم ما ينفونه في الغد، أو ينفون في الغد ما أثبتوه في الأمس؛ وذلك أنهم يتابعون متابعة عقلية ثابتة شعوراً قلبياً متحركاً، ويمكن القول بلغة الفلسفة: إنهم يحولون الزمان إلى مكان، والضرورة إلى ثبات، والحياة إلى موت، والشعور إلى فكر، وكان "شبنغلر" الفيلسوف الألماني قال: إن ثمة فرقاً بين "متى" و"كيف"، وإن قولنا "متى أبرقت السماء" يختلف عن قولنا: "كيف أبرقت؟" لأن متى تتصل بالضرورة الحية المرتبطة بالزمان، أما كيف فهي تحويل الزمان الحي إلى مكان ميت أو "علة" باردة، والمكان أضعف من الزمان دائماً، لأن الزمان يكتسب قوته من أنه لا يُرد ولا يمكن تحديد اتجاهه، بينما يمكن أن يحاط بالمكان ويعرف ويحدد؛ ومن ثم ما فتئ المكان يروم تحويل الزمان إلى طبيعته بسلبه سر قوته، وكشف نقاب الغموض عنه، وجعله نمطاً مألوفاً قائماً على العلة والمعلول، وهيئات.<sup>(١)</sup>

وبكفي أن نشير - دون أن نستفيض في تحليل الصراع بين متى وكيف - إلى أن الشعر ينتمي

<sup>(١)</sup> - جامعة حلب.

(١) انظر: شبنغلر، د. عبد الرحمن بادوي، وكالة المطبوعات ودار القلم - بيروت 1982م، ص 80، 84.

إلى الزمان بطبيعته، بينما ينتمي الفكر إلى المكان، ولا يفتأ الفكر يحاول "فهم" الشعر" دون أن يتأتى له ذلك، ويخيل إلي أن تلك هي - في الأصل - قضية التصوف الأولى في الفكر الفلسفي، وقضية وحدة الوجود الأولى في الفكر الصوفي؛ فالشعر وجد وخيال، والفكر منطق ومادة، ومن الممكن أن يتناقض الشاعر فلا ينكر ذلك عليه، بينما ينكر على المفكر أي تناقض، وإذا نظرنا إلى وحدة الوجود في نشأتها الأولى ألقينا أنها كانت شعوراً أو حساً يومض في القلب، شعوراً رافق فجر الإنسانية التي نظرت ذاهلة إلى مظاهر الوجود الواحد، ولعلنا نلمح ومضات هذا الشعور الأولى في التصوف الهندي الذي جاء فيه: "أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن "بش" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم ... وتطورت هذه الفكرة في "براهمان" الأزلي الأبدى الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم، وهو أعظم من الزمان، والهواء، والسماء".<sup>(2)</sup>

ولنلاحظ التعبير الشعري المجازي الذي تردد فيما بعد عند ابن عربي وهو يتكلم على الإنسان: "وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبحر، فلماذا سمي إنساناً؛ فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدى، والكلمة الفاصلة الجامعة"<sup>(3)</sup>.

ومن الحق أن جعل الإنسان إنسان عين الله - سبحانه - صورة شعرية جميلة، بيد أنها لا يمكن أن تكون فكراً أبداً، وإذا مضينا الآن لفصل القول في وحدة الوجود وجدنا أن الأصل فيها الانتقال من القول برؤية الله في كل شيء إلى القول بأن كل شيء هو الله، والقول الأول شعر نابع من الحب والشوق، أما الثاني فهو فكر صادر عن الفلسفة، وإذا كنا نقبل الشعر إيقاعاً عذبا عبر عنه "ابن الفارض" تلميذ ابن عربي، فمن العسير أن نقبل الفكر وما ينطوي عليه من تعقيد. يقول ابن الفارض:<sup>(4)</sup>

في كل معنى لطيف رائق بهج  
تألفا بين ألحان من الهزج  
برد الأصائل والإصباح في البلج  
بساط نور من الأزهار منتسج  
أهدى لي سخيلاً أطيب الأرج  
ريق المدامة في مستنزه فرج  
وخطري أين كنا غير منزعج

سراه إن غاب عني كل جارحة  
في نعمة العود والنأي الرخيم إذا  
وفي مسارج غزلان الخمائل في  
وفي مساقط أنداء الغمام على  
وفي مساحب أذيال النسيم إذا  
وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفاً  
لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي

<sup>(2)</sup> د. محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام.

<sup>(3)</sup> د. غنيمي، أبو العلا: فصوص الحكم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1946، ص 48-49.

<sup>(4)</sup> ابن الفارض: الديوان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى القاهرة 1953، ص 47.



## فالداد داري وحبي حاضر ومتى بدا فمنعرج الجرعاء منعرجي

ولنفقارن هذه الصور الجميلة الفاتنة التي تتوالى كنبضات القلب بهذه الطلائع المعقدة التي تنقل كاهل العقل والتي يرددها ابن عربي حيناً بعد حين: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"<sup>(5)</sup>، "الإله المطلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها"<sup>(6)</sup> ما في الوجود مثل، ما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشئ لا يضاد نفسه"<sup>(7)</sup> وإذا أضفنا إلى ذلك: التعينات، والبرازح، والحضرة العمانية، والحقائق الحبية، والتزلات الاسمية، وإذا تذكرنا أن الحق تجلى بالحب لنفسه في نفسه، فكان من تجليه آدم، وكان الحب"<sup>(8)</sup> وأن "الخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج"<sup>(9)</sup> أدركنا الفرق بين ومضة القلب وعناء الفكر.

على أن نبرات الهميم الصوفي العذب بالوجود الواحد ربما تعالت على نحو أوضح في الشعر الصوفي الفارسي الذي خلصت صورته إلى التغني بالعشق الإلهي تغنياً تغيب فيه الانسانية، ولا تظهر إلا الوحدة؛ حتى إذا أردت تحويل نبضات الزمان الحي في هذه الصور إلى مذهب فكري ألفيت الأمر عصبياً على القبول، لأن الشاعر نفسه آنئذ ينكر أن يكون ما أحس به هو ما فكر فيه، وها هوذا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر يصرخ في سورة من سورات الوجد طالباً من الله سبحانه- أن يطل عليه من الشرفة لأن في خده الجميل أمانة من الإقبال، وها هوذا يجلس في الإيوان مع الله من دون أنا وأنت، ومع ذلك فليس من اليسير القول إن جلال الدين من أصحاب الوحدة، لأنه يفصح عن خلاف ذلك في المثنوي، ولأن الخيال المخلق الذي يرى الجمال الإلهي متجلياً على شرفة الوجود، أو يجالس الله في الإيوان، ليس له أن يتحول إلى فكر وفلسفة، ولم يكن الفن أبداً عقيدة أو مذهباً.

يقول جلال الدين الرومي:

"هذه الدار التي لا تفتر فيها الألقان، سل ربها أي دار هذه؟"

إن كانت الكعبة فما صورة الصنم هذه؟ وإن كانت دير المجوس فما هذا النور الإلهي؟

أيها السيد! أطل علينا من الشرفة، فإن في خدك الجميل أمانة من الإقبال.

أقسم بروحك أن ما عدا رؤية وجهك، ولو كان ملك العالم، خيال وخرافة

تحير البستان أي ورق وأي زهر! وولفت الطير أي شبك وأي حب

هذا سيد الفلك كالزهرة والقمر، وهذي دار العشق لا حد لها ولا نهاية"<sup>(10)</sup>

<sup>(5)</sup> "المنصوص: نفس إدريسي.

<sup>(6)</sup> "المنصوص: آخر سطور الكتاب.

<sup>(7)</sup> "المنصوص: ص 92.

<sup>(8)</sup> "يكولسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1969 ص 85.

<sup>(9)</sup> "ملايوس: ابن عربي: ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1965 ص 241.

<sup>(10)</sup> "الرومي: جلال الدين: المثنوي، ترجمة د. كفاي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت 30/1.



المرء أن يقبل ذلك إلا على أنه رويًا شاعر فاض به الوجد، واستبد به العشق.

ويبدو أن "الرؤى" هي سرّ ابن عربي، إذ صاحبته في مطلع شبابه، وكانت بداية نزوعه الصوفي رويًا ظهرت له فيها تهاوليل عذاب جهنم أثناء مرض ألم به: "مرضت فغشي عليّ في مرضي بحيث اني كنت معدوداً في الموتى، فرأيت قومًا كريهي المنظر يريدون إذابتي" (14). ثم تعلم ابن عربي الاتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشربلي "وكان ممن يمشي على الماء وتعاشره الأرواح" (15). وهكذا "كان يجلس على الأرض تحيط به المقابر، ويظل الساعات الطوال مأخوذاً بالوجد، هامساً بأحاديث مستسرة مع محدثين غير منظورين" (16)، يقول: "ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسي.. وأنا أتكلّم على من حضرني من الأرواح.. (17) ثم إنه رأى الخضر (18)، وشاهد مشاهدة عجيبة في قرطبة جاد عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع الأقطاب وعددهم ممن كانوا قبل النبي (19)، على أن من أهم رؤاه ما اتفق له عام 597 في مراكش فقد تجلّى عرش الله له ذات يوم: "إن هذا العرش (عرش الله) قد جعل الله له قوائمه نوارية لا أدري كم هي ولكني أشهدتها ونورها يشبه نور البرق.. ورأيت الكنز الذي تحت العرش. ورأيت طيور حسنة تطير في زواياه، فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور، فسلم علي.. (20) وكذلك ما رآه في بجاية في العام نفسه من نكاحه للنجوم: "رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما يبقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية، ثم لما كملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها" (21).

وتسج ابن عربي رؤاه التي لا تحصي والتي حوالت مصحوبة بالوجد برؤية "ظاهر الهيوية الإلهية" وذلك سنة 627هـ: "رأيت في الواقعة ظاهر الهيوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققاً، ما رأيته قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه، فما كان أحسنها من واقعة، ليس لوقعها كاذبة، خافضة رافعة" (22). ولا يكتفي ابن عربي بهذا الشهود المحقق وإنما هو يصور ما رآه في هامش الفتوحات، وفي السنة نفسها رأى ابن عربي الرسول صلى الله عليه وسلم وببده كتاب "فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذ وأخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا، كما أمرنا" (23)، وكتاب الفصوص نفسه "إلهامات يعزوها على التوالي إلى تعليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء

(14) ابن عربي، بلا نبوس من 10 الفتوحات 648/4

(15) المصدر نفسه من 15 الفتوحات 268/1

(16) المصدر نفسه من 18 الفتوحات 59-58/3

(17) المصدر نفسه: من 18- الفتوحات 59-58/3

(18) المصدر نفسه: من 22- الفتوحات

(19) المصدر نفسه: من 33

(20) المصدر نفسه: من 33- الفتوحات 573/3

(21) المصدر نفسه: من 54- الفتوحات 8/1

(22) المصدر نفسه: من 86-87- الفتوحات 591/2

(23) المصدر نفسه من 87- الفصوص من 4

الذين يعترف بهم الإسلام<sup>(24)</sup>.

والفتوحات الذي هو خلاصة شاملة لكل مؤلفاته إنما أوحى به رؤيا من الرؤى العجيبة" إذ رأى ذات ليلة في المنام النبي محمداً وقد أحاط به جميع الأنبياء والملائكة والأولياء والعلماء المسلمين، فدعاه النبي للصعود على منبره، وخلع عليه بردته البيضاء، وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول إنها من وحي الروح القدس<sup>(25)</sup> يقول ابن عربي: ".. والصلاة على سر العالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته.. الذي شاهدته عند إنشائي لهذه الخطبة في عالم الحقائق في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية، في حضرة غيبية"<sup>(26)</sup>.

تلك هي إذن فيوضات الرؤى تتوالى جامحة حافلة بالخيال، وكأنها غيبوبة الوعي الباطن، يحولها المجاز صوراً شعرية فيها ما في الشعر من تجربة وذوق، فإذا ما فهمت وحدة الوجود شعوراً جميلاً يجعل العشق مصدر الوجود، والجمال نوره ومجلاه، لم يكن ثمة منكر أو مجادل يماري في أنها تحيي موات القلب، أما إذا فهمت فلسفة توحيد بين العبد والرب، والظاهر والباطن، والقدم والحدث، والأزل والأبد، فسيكون هنالك من ينكر، ومن يجادل، ومن يحاول التأويل، ولا تأويل.

ولعمري إن ابن عربي يغدو -بعيداً عن عمايات الفكر- شاعراً من أعظم شعراء العالم خيالاً، شاعراً يتزوج بالنجوم فيكشف غموضها، ثم يتزوج بالحروف فيجلوا أسرارها، وما أكثر أسرارك وأعظمها أيها الشيخ الأكبر!



<sup>(24)</sup> ابن عربي ص 88

<sup>(25)</sup> ابن عربي ص 89

<sup>(26)</sup> انظر المحلقة: مقدمة الفتححات 7-3/1

## تأثير المعري في أدبي الأدب المعاصر.. انقطاع ألم استمرار

د. سهيل الملاذي

الحديث عن التأثير والتأثير، في الأعمال الإبداعية الإنسانية، ومدى خلود هذه الأعمال **إن** واستمرارها، بحيث تدخل في نسيج الأعمال التالية، يبدو حديثاً صعباً؛ إذ لا يمكن ملاحظة الحدود التي تجعل عملاً ما استمراراً أو تقليداً أو محاكاة لعمل سابق، أو تبقي الأمر في إطار التأثير المحدود والمباشرة فحسب.

إن القضية تبدو معقدة نوعاً ما، حين نجري مقارنة بين رسالة الغفران للمعري، والكوميديا الإلهية لدانتي، لنصل إلى معرفة مدى تأثير دانتي بالمعري، ونجيب على التساؤل: فيما إذا كان ثمة اتصال أو انقطاع بينهما، أو مع الأعمال التالية، إلى وقتنا المعاصر.

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه ليس ثمة محاكاة أو تقليد بين هذه الأعمال، وأن الأمر لا يعدو كونه تأثيراً أو تشابهاً في الشكل. مع اختلاف واضح في المضمون والأفكار المطروحة، وحتى في طريقة تناول والمنهج المتبع.

وقديماً قال عنتره: هل غادر الشعراء من متردم؟

رسالة الغفران: كتبها أبو العلاء المعري (363-449هـ)، في نهاية الربع الأول من القرن الخامس الهجري، ويفصل بينها وبين كوميديا دانتي حوالي أربعة قرون.

هي رد على رسالة بعث بها ابن القارح إليه، وفيها نجد أبا العلاء يطوف بصاحبه في أرجاء العالم الآخر، في رحلة خيالية ممتعة، حيث ذاقا معاً ألواناً من السعادة والنعيم، ليعوض بذلك ما كابداه من ألم ومعاناة في حياته الدنيا.

أما هذه المعاناة، فهي معروفة، أدت إلى اعتزاله الناس والحياة العامة.

فجنة أبي العلاء هي جنة السجين المكبوت والمحروم والضرير. هي جنة حفلت بمجالس الأدباء، وجعلت للأدب الجيد مكانة، تجعله وسيلة للشفاعة والغفران.

وجحيم أبي العلاء هو جحيم الأعمى، هو جحيم يغلب عليه الطابع الإنساني، ويبقى على بشرية



أو التماثل.

أما السقادة الذين تناولوا هذين العاملين من زاوية التماثل والمحاكاة، فقد كانوا يسقطون بعض الأوجه التي رأوا فيها تشابهاً، على العاملين معاً، واشتطوا في تفسير هذه الأوجه، التي قد يكون التشابه فيها قد أتى مصادفة، أو أنه كان انعكاساً لبعض الأوضاع العامة والظروف الخاصة المتشابهة.

وعموماً، فإن الذاكرة الإنسانية، والحضارات المتفاعلة، تحتفظ دوماً برصيد لا بد أن يظهر في إنتاج الأدباء، ويبدو على أنه تشابه أو تماثل، ذلك أن ثقافة ما لا يمكن أن تولد من فراغ.

لقد ورد العلمان ومولفاهما عند القدماء والمحدثين: أشار بعضهم إلى مكانة الغفران في فنون النثر العربي، وأطلقوا عليها تسميات شتى، وصنفوها في فنون الملحمة أو المقامات أو القصص. ولكن المؤكد أنها لا تنتمي إلا إلى فن الرسالة التي تجري مجرى الكتب المصنفة، وإن كانت تحتوي على طرف من تلك الفنون الأدبية.

أما الكوميديا الإلهية، فهي لا تشبه الغفران في نوعها الأدبي، لأنها بناء شعري بحت، يتضمن شعراً خالصاً مصوغاً في مائة نشيد.

وإذا كان المعري في الغفران يصطحب صديقه الشاعر ابن القارح في رحلة إلى العالم الآخر، فإن دانتي يترك للشاعر فرجيل أن يقوده في ذلك العالم، في رحلة استغرقت سبعة أيام، والمغزى هو أن الأعمى يقود المبصرين في العاملين معاً.

صورة الأخيرة لدى المعري صورة إسلامية، تحتوي على الجنة والنار. أما عند دانتي فهي صورة مسيحية، تحتوي على ثلاثة أقسام: الجحيم والفردوس، يتوسطهما المطهر.

ودانتي في هذا التقسيم يرمز بالجحيم إلى الخطيئة والعذاب والشباب، وبالمطهر إلى التوبة والتطهر، وبالفردوس إلى الكهولة والطهارة والحرية والخلص والنور الإلهي.

وكما هو شأن المعري، حين يجعل رحلته في العالم الآخر، تغلب عليها السعادة والمتعة والسنعيم، تعويضاً عن الألم والحرمان الذي عاناه في الحياة الأولى، فإن دانتي ينهي رحلته بالسعادة الإلهية، تعويضاً عن معاناته السياسية.

إنه يهدف إلى إصلاح البشرية، وبلغني فوارق الزمان والمكان، بحيث تختلط الخرافة بالواقع، والخيال بالتاريخ.

لقد صور كل ما يعتل في داخل الإنسان من عواطف ومشاعر وانفعالات وأحاسيس، ومن أفكار متناقضة (من حب وكره، وكذب وصدق، ونفاق وصفاء...).

لقد أبدع دانتي في رسم الطبيعة، كما أبدع في تصوير الشخصيات (الأمراء والفقراء، والشياطين والملائكة..)، فكانه يعكس التناقض الموجود في الحياة الدنيا.

وإذا كان من تشابه بين العملين، فلعل السبب في أن كلا منهما كان مرآة لعصره، وانعكاساً لواقعه.

إن الغفران صورة العالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، بكل ما فيهما من أحداث وتناقضات، كما أن الكوميديا الإلهية كانت نتاجاً للعصور الوسيطة في أوروبا، وإرهاصاً لعصر النهضة فيها، حيث انتقلت الحضارة حينئذ من عصر الله إلى عصر الإنسان.

لقد تأثرت بأخلاقيات القرون الوسطى، لكنها خرجت على الكثير من تقاليدها وقيمها الدينية، فوضعت البابا -وهو الشخصية المقدسة- في الجحيم، لأنه هدد مصالح فلورنسة، وازدردت الشخصيات الدينية الإسلامية أيضاً. فكانها أرادت أن تثور على الديانات عموماً، لتبشر بعصر الإنسان الخلاق.

وهنا لا بد أن نلاحظ أن الكوميديا الإلهية، التي تبدو في ظاهرها رحلة إلى العالم الآخر، هي في حقيقتها رحلة إلى الحاضر والواقع، لأنها تغوص في أعماق الحياة والإنسان، وإن كان طابعها السياسي واضحاً، إذ إن صاحبها شخصية سياسية، شاركت في الحياة العامة، وعانت من الاضطهاد السياسي. بخلاف الإطار الأدبي الذي غلف رسالة المعري، وهو الشخصية الأدبية الكبرى في التراث العربي.

هل يمكن أن نقول: إن دانتي كان يقلد المعري، لمجرد هذه التشابهات التي جاءت عفوية، أو لأنه قام برحلة خيالية إلى العالم الآخر؟ كما فعل المعري؟.

هنا لا بد أن نذكر أن صورة العالم الآخر قد ظهرت مراراً قبل المعري وبعده، إلى وقتنا الحاضر، في التراث الفرعوني والإغريقي والفارسي والهندي، في الأدبيات المسيحية، كما في الأدبيات الإسلامية. وما قصة المعراج وسير المتصوفة وابن عربي إلا دليل على ذلك.

1- بداية نذكر رسالة الملائكة للمعري نفسه، وهي كثيرة الشبه بالغفران من نواح عديدة:

- في طبيعتها الأدبية واللغوية، بالرغم من أنها تتناول مسائل صرفية.

- اختيار العالم الآخر مسرحاً لها.

- أسلوب الحوار والمناقشات، وعرض الثروة اللغوية، وما فيها استطراد واستقصاء وجمع، ومن عبارات ومواقف:

- لقد ألقت في الزمن الذي ألقت فيه الغفران، وقد تكون سبقتها بقليل، فهي نواة لها، أو تأخرت قليلاً فهي صورة مصغرة عنها.

2- رسالة التوايع والزوايع، لأبي عامر بن شهيد الأندلسي القرطبي (382-426هـ).

لقد ظهرت أيضاً في صدر القرن الخامس الهجري، ووصلتا فصول منها عن طريق كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لأبي الحسن علي بن بسام (ت 542هـ).

كتب ابن شهيد هذه الرسالة لأبي بكر بن حزم، وتفنن في وصف رحلة خيالية، مع زابغة له من



الجن، التقى به أول مرة حين كان يعاني الشعر في رثاء حبيب له مات. وفي هذا إشارة واضحة إلى تأثر ابن شهيد بالتراث العربي الذي جعل للشعراء وادياً يسكنه الجان، اسمه وادي عقر. حل ابن شهيد وزابعته في بلاد الجان، والتقى بعدد من الكتاب والشعراء، فصار يستشدهم وينشدهم.

تعددت الرحلات، وشهدا فيها مجالس الجن، وهم يتذاكرون ويتناظرون. وكان أبو عامر يدلي فيها بطلوه، وكان رأيته دائماً هو الصائب.

رغم أن أبا عامر اختار في رسالته أن تكون رحلته إلى عالم الجن، لا إلى عالم الملائكة، فإن د. أحمد ضيف يراه مقلداً للمعري، ويرى رسالته تشبه الغفران، من حيث أسلوبها الأدبي، مستدلاً بأن ابن شهيد قد أدرك عصر المعري، الذي كانت قد ذاعت شهرته، وبأن المغاربة في هذا العصر كانوا يقلدون المشاركة.

أما د. زكي مبارك (النثر الفني في القرن الرابع) فيخالف د. ضيف، حين يرى أن المعري هو الذي حاكى ابن شهيد، معتمداً على ما قيل عن أن تأليف رسالة التوابع والتوابع سبق تأليف الغفران بعشرين عاماً.

ويستند الباحثان إلى أدلة متشابهة:

1- وجود الرجلين في عصر واحد.

2- شيوع التقليد بين الشرق والغرب.

3- تشابه الرسالتين في الموضوع والأسلوب ومسرح الحوادث.

ترجح بنت الشاطي -ونحن معها- الرأي الثاني، لأن ابن شهيد في العام الذي كتبت فيه الغفران، كان على فراش الموت، لا يقوى على كتابة شيء.

تقول بنت الشاطي (الغفران لأبي العلاء - دار المعارف بمصر - 1954):

"من المسلم به أن بينهما أوجه تشابه، لكنها ليست خاصة بهما، وإنما هي من الظواهر الأدبية التي يمكن أن تلتبس عند غيرهما من أدباء العصر، أو في الآداب على وجه العموم".

كلاهما صاغ أحكامه الأدبية في أسلوب شائق على طريقة الحوار، وقام برحلة في عالم الخيال، أنطق فيها الجن والحيوان، لكن هذا نلقاه في الأقاصيص والأسمار والأساطير وأخيلة الشعراء، وكلاهما أراد إثبات تفوقه في الحفظ والإنشاء، وبراعته في الكلام والصناعة، وأن يبهير صاحبه، ولكن هذا يمكن أن يقال عن كل ما كتب الرجلان أو غيرهما من صناعات الكلام.

إن من قالوا بالتشابه، لمحو نظرة عابرة، ولو تمنعوا لأدركوا أنهم أمام أثرين متميزين لأدبيين مختلفين، من إقليمين متباعدين. ولو فرضنا أن ثمة تشابهاً في الأسلوب والهدف، فهو لا يقوم وحده دليلاً على التشابه، إذا اختلف جوهر الموضوع:

-رسالة الغفران بطلها ابن القارح، أما أبو العلاء فيتوارى عن المسرح.  
أما التوابع فبطلها ابن شهيد نفسه، وهو بطل كل الأحداث والمواقف والحوارات.  
-الغفران تصور أحلام المعري، وتعرض آراءه ومذاهبه النقدية، أما التوابع فهو ديوان لشعر ابن شهيد.

-أبو العلاء حافظ راوية ناقد، وابن شهيد شاعر مفاخر مبارز، يهزم كل الشعراء.  
وإذا انتقلنا خطوة أخرى، لننتمس التشابه في الآداب العالمية، نجد أن موضوع التأثر والتأثير والتشابه قد بقي غائباً عن أذهان النقاد فترة طويلة من الزمن، إلى أن جاء عام 1886، حين نشرت مجلة المقتطف سلسلة مقالات بعنوان: "ثذور الإبريز في نوايا العرب والإنكليز".  
بدأت بمقالة عن العلاقة بين السلطان صلاح الدين والملك ريتشارد قلب الأسد، تلتها مقالة بعنوان: "أبو العلاء وجون ملتن الإنكليزي"، ثم مقالة تقارن بين ابن خلدون المغربي وهربرت سبنسر الإنكليزي.

ومن الواضح أن هذه المقالات ظهرت في مجلة مصرية، في وقت احتل فيه الإنكليز مصر بعد ثورة أحمد عرابي عام 1882.

إن كاتب المقالات أراد أن يخلق علاقة أدبية وهمية، وتشابهاً لا وجود له بين شخصيات عربية وأخرى إنكليزية، ليهيئ بذلك الأذهان لقبول وجود الإنكليز، والتعايش مع الاحتلال.  
ففي مقالة "أبو العلاء وجون ملتن" أشار الكاتب إلى ملامح متشابهة بين أبي العلاء -دون أن يذكر اسم رسالة الغفران- وبين الفردوس المفقود لملتن، ومثل باتفاق خواطر الشاعرين في ميدان الشعر (وهي معان عامة تتوارد على خواطر معظم الشعراء) دون أن يقصد الموازنة بينهما، أو يشير إلى مسألة التأثر والتأثير.

وبعد ثمانية أعوام، أي سنة 1904، ظهرت ترجمة البستاني لإلياذة هوميروس وفي المقدمة التي كتبها البستاني، طور الفكرة من التشابه إلى نوع من الموازنة، حين قال فيها:  
"إن من أحسن ملاحم المولدين، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتى المعاني، وأوغل في التصور، حتى سبق دانتى الشاعر الإيطالي وملتن الإنكليزي إلى بعض تخيلاتهما، ألا وهي رسالة الغفران لأبي العلاء المعري".

وما هي إلا أعوام قليلة أخرى، حتى تحولت القضية إلى دعوى تأثر ملتن بالمعري ومحاكاته، فقد أضاف جرجي زيدان عنصر الاقتباس، حين قال في (تاريخ الآداب العربية):

"فتخيل رجلاً صعد إلى السماء، ووصف ما شاهده هناك، كما فعل دانتى شاعر الطليان في الرواية الإلهية، وما فعله ملتن الإنكليزي في ضياع الفردوس، لكن أبا العلاء سبقهما ببضعة قرون".

ثم ظهر في مدريد عام 1919 كتاب بالإسبانية هو "الإسلام والكوميديا الإلهية"، من تأليف

ميجويل أسين بلاسيوس، وطبع بالإنكليزية في لندن عام 1926. وفيه يرد المؤلف الكوميديا الإلهية إلى عناصر إسلامية، منها رسالة الغفران.

منذ هذا الوقت اختفى اسم ملتن أو كاد يختفي من ميدان المقارنة، وعاد اسم دانتي ليشغل المكان الأول في البحث المقارن، حتى أن محمد كرد علي لم يتردد في تقديمه لكتاب "جسيم دانتي" (ترجمة أمين شعر - القدس 1938) عن القول:

"إن أعمى المعرفة كان معلماً لنا في الشعر والخيال".

وقال الميمني (رسالة الملانكة - في ذيل كتاب أبي العلاء وما إليه - ط السلفية 1345هـ):  
 "وما ملتن الإنجليزي صاحب الفردوس الغابر إلا من الأتباع.. ومثله شاعر الطليان دانتي في كتابه... بيد أنا أهل المشرق لم نحتفظ بمآثر أسلافنا، ولم نؤمنها من بوائق الضياع".

أما بنت الشاطي، التي قامت بدراسة مستفيضة عن المعري وتأثيره في الآداب الأخرى، فلم تقبل نظرية بلاسيوس حول تأثر دانتي بالإسلام.

وقد وضحت رأيها بالنقاط التالية (الغفران لأبي العلاء المعري - دار المعارف بمصر - 1954):  
 - إن هناك قدراً من التأثير بالأفكار الإسلامية التي دخلت أوربا عن طريقين: صقلية وإسبانية، (وهي قصة المعراج، وآراء الإسلام في الحياة الآخرة).

- إن كلاً من المعري ودانتي إنسان وشاعر، لكن المعري اعتزل الحياة ومباهجها، في حين انغمس دانتي في المجتمع والحب والحياة العامة والسياسية.

ففي سن الخامسة والثلاثين، كان من الستة الذين يحكمون فلورنسة. كما أنه ذاق مرارة الهزيمة والنفي.

- إن العاملين يستقيان عند فكرة الرحلة الخيالية إلى العالم الآخر، وهي فكرة إنسانية عامة، لا توحى بالتأثر والتأثير.

- لم يكن دانتي بحاجة إلى محاكاة الغفران، فبين يديه - وهو يكتب رحلته - إلياذة هوميروس، وفيها أحاديث عن الحياة الأخرى. كذلك كانت قصيدة الإنبياء لفرجيل، وفيها مشاهد للجحيم. كما أن دانتي اتخذ فرجيل صاحبها شاعراً أثيراً لديه، ودليلاً له في رحلته، نظراً لخبرته السابقة.

- لكل منهما طريقته الخاصة وطابعه، ولكل من العاملين صفاته المختلفة:

الكوميديا قصيدة باركها رجال الدين المسيحي، والغفران وصاحبها متهمان.

الكوميديا تـجد الحب، والغفران لشاعر يكفر بالحب. دانتي ناقد سياسي، والمعري ناقد لغوي. الكوميديا جد وعاطفة إنسانية، والغفران شهوات مصورة بسخرية ومرارة، وفيها تهكم من معتقدات الناس.



لم تستغرق الرحلة كل الكتاب، فقد قسم بشير فنصة كتابه إلى جزئين:

الأول: في تسعين صفحة، أي ربع الكتاب تقريباً، وهو عمل قصصي، حكى فيه قصته مع أمين يسراوي، صديقه القديم، الذين التقى به مصادفة في بكفيا بلبنان، بعد فراق دام أكثر من عشرين عاماً.

والثاني: في مئتين وستين صفحة، أطلق عليه اسم الكتاب "رسالة الراح والأرواح"، وخصصه لرسالة الراح والأرواح، التي تركها له صديقه اليسراوي، وجاء فيها وصف الرحلة الخيالية إلى العالم الآخر، على لسان صديقه، لا على لسانه، وفيها في الوقت نفسه آراء فلسفية، وجولات فكرية وتاريخية، وأخبار أدبية وشعرية، قديمة وحديثة، عربية وعالمية.

### من هو أمين اليسراوي؟

لهذا الاسم دلالات خاصة لدى بشير فنصة، فأمين هو صاحب المبادئ والقيم والأفكار الحرة، وكنيته (اليسراوي) توحى بالثورة والنضال والرفض والانتماء إلى اليسار.

ربما كانت الشخصية حقيقية، عرفها عن كُتب وعاشها، أو أنه رمز بها إلى إنسان يعرفه حقاً، ثم أضاف إليها بعض الملامح التي تجعلها واقعية.

ولعله قصد بها نفسه، فالذي يعرف الكاتب يرى شخصية اليسراوي قريبة الشبه بشخصيته، كما أن في جوانبها السياسية أوجه تشابه أيضاً مع دانتلي، مع إسقاطات معاصرة.

بشير بن محمد ناجي فنصة، الذي توفي قبل ثلاثة أعوام، كان قد ولد في حلب عام 1917، وانغمس دون العشرين من عمره في العمل السياسي والصحفي، بدأ في جريدة الشعب الدمشقية، واستمر سكرتير تحرير أو رئيس تحرير أو مديراً مسؤولاً في العديد من الصحف (البعث والشباب والنذير والتقدم وبرق الشمال وألف باء والأنباء)، اضطره ونفي وشرذ، وعاصر فترة الانقلابات، وقد دفعه بأسه إلى اعتزال الصحافة والسياسة، وانصرف إلى العمل الأدبي، فأصدر عدداً من الأعمال: برج الصمت، قصة تاريخية (1975) - النوافذ المغلقة، قصة (1977) - كُتب وأوراق منسية، مقالات وبحوث - رسالة الراح والأرواح (1981) - الظواهر الثورية، ترجمة عن الفرنسية، لجان بيشلر - النكبات والمغامرات، تاريخية (1996).

ومن الواضح أن شخصية المؤلف وفكره وحياته السياسية والصحفية، قد انعكست تماماً على الكتاب، من خلال النقد اللاذع للحياة السياسية وللصحافة والصحفيين، ومن خلال سيرة صديقه اليسراوي، وما عرض له من أفكاره وفلسفته في الجزء الأول من الكتاب، كما في الجزء الثاني أيضاً.

تعود الذاكرة بالكاتب عشرات السنين إلى الوراء، إلى مرحلة اليفاع، حين كان اليسراوي رجلاً شديد البأس، صعب المراس، مكافحاً في سبيل ما يرى أنه حق، ولو أن قوله الحق لم يذر له صديقاً تقريباً، إلا ما ندر من أمثاله المشتتين في أنحاء مختلفة من العالم.

كان الكاتب من بين من ندر من هؤلاء الأصدقاء، عندما جمعتما الصدف في زنازة واحدة في السجن العسكري ببירות، وحكم عليهما بالإعدام رماً بالرصاص، ثم نجوا من الموت بأعجوبة. تنقطع أخبار اليسراوي عن صديقه، إلى أن يلتقي به مصادفة، في مصيف جميل في جبل بكفيا المطل على البحر، حيث كان يعتكف في فيلا يملكها هناك، يعاني من الوحدة والضجر والمرض، معتزلاً الناس -كما المعري-.

يستضيفه في منزله، ويقضيان أياماً حافلة بالمحاورات الفكرية، التي نتعرف من خلالها على أمين اليسراوي أكثر فأكثر. فهو يتحدث عن نفسه قائلاً:

"لقد نعتوني بأكثر من وصف، فتارة كانوا يسمونني بهنبقة الأحمق، وأخرى بالوطني المجنون، أو الاشتراكي المافون، ويسخرون من دعوتي إلى التحرير، ويتساءلون: كيف يمكن لأمثالي من المستضعفين قهر جيوش الاحتلال وأساطيل الإنكليز والفرنسيين والطلبان، وهل يستطيع قوم عزل من كل سلاح، أن يقفوا بوجه طغاة الإمبريالية والاستعمار، أمثال الجنرالات اللسبي وقوش وساراي وويغاند وبتان، والدكتاتوريين الفاشيين، أمثال هتلر وموسوليني وفرنكو وإمبراطور اليابان؟".

ويستطرد متذكراً الحملات الشعواء التي كان يشنها ضده بعض رجال الدين من مختلف الطوائف والمذاهب، لأنه طالب بعلمانية الدولة، ودفن الطائفية، وتعليم المرأة وتحريرها من الجهل. ويتساءل: "ألم يحرصوا على السلطان والسلطات، وعلى حرق مؤلفاتي، ثم أصدروا فتاوهم بأن أحلوا سفك دمي؟".

إن مؤلفاته لم تعوض عليه ثمن الحبر الذي أهدره في تدوينها، كما رفض كثير من مخطوطاته. أما عمله في الصحافة، فقد عانى منه، واضطر للعمل عاملاً، طوال الفترة السابقة، معتمداً على ما يمدّه به أخوه المهاجر من بعض المال. ومع كل هذه المعاناة لم يفكر يوماً بالانتحار، لأن الحياة في نظره مقدسة.

بحسب الموسيقى، ويرى فيها ما يتجاوز الزمن، ويسمو على اللاشعور، ويرقى بالفكر فوق الحدود، ويهوى الطبيعة وما فيها من الزهور والطيور، التي انكب على دراستها، وأصبح خبيراً بها. خلافاً لنعيمة الذي أمسى مؤخراً من الذين يؤمنون بالأطباء والأشباح، فأمين اليسراوي يؤمن بتقص الأفكار، مع تطورها بتطور الحياة والإنسان، جيلاً بعد جيل، وبأن الحياة فكرة، والفكرة لا تخرج إلا من مادة وجسم.

ويرى اليسراوي أن رؤية جبران أوضح وأعقل، إذ كان جبران يعني في جميع ما كتب ورسم، أن كل المرنيات والمعقولات حالات روحية، فإن أغضت عينيك، ونظرت إلى أعماقك، رأيت العالم بكلياته وجزيئاته، وخبرت نواميسه وذرائعه ومحباته.

"إن الإنسان يصطنع في كل حين أسطورة من أساطير الخلود، فتارة يسميها بالأرواح الهائمة

ففي الملكوت الأعلى، وأخرى بالذكرى والفكرة، أو العقل الكوني الشامل الذي لا يفنى، بل يتحول ويتطور".

"إن الفكر الديني عند الإنسان والأسطورة نفسها مترافقان، وفي تطور دائم مع تقدم الإنسان نفسه في مضمار المعرفة، إلا أن أعظم حدث في التاريخ الطبيعي للإنسان، هو مولد الضمير في العقل البشري"، وما الضمير غير الحب.

بل قصة الخير والشر، والنور والظلام، إنما هي أسطورة من صنع الإنسان نفسه. وما يزال الأمر نسبياً، فما تراه خيراً قد يراه غيرك شراً.

"إن التجربة التاريخية والبحوث النفسية المستجدة، حتى الأخلاقية، دلت كلها على أنه من الممكن تحويل مجرى العدوانية ومسلك الصراع إلى سبل أخرى، مع تقدم الإنسان وتطوره ونضج مداركه واتساع وعيه وتفتح عقله.

فليس شرطاً أن يقتل الإنسان أخاه الإنسان لتستمر الحياة، وينتصر الخير على الشر. إن تجربة تحويل الصراع الإنساني إلى صراع ضد الطبيعة، أو إلى صراع رياضي. أو تنافس علمي أو فضائي أو ما شابه ذلك من أوجه الصراعات قد أثبتت جدواها في الأزمان الأخيرة".

"إن المسألة لم تعد مسألة فلسفة واعتبارات أخلاقية بحتة. المسألة غدت قضية مجتمع صحي معافي، وآخر مريض سقيم".

"لم تعد القضية قضية مجرد صراخ طبقات، أو صراع دول غنية وفقيرة وحسب، بل دخلت شعوب هذا الكوكب في عصر جديد، عصر الذرة والقضاء، فإما أن تدمر عن بكرة أبيها، وتلتهمها الحرائق النووية، أو أن تكافح وتصارع مجتمعة الحرب والجريمة والجنون والانتحار... لقد أصبح عالمنا واحداً شتناً أم أبيعناً".

لم يكن اليسراوي رجل سياسة وفكر وصحافة وأدب فحسب، بل اقتحمت حياته الماضية قصة حب لا تماثلها قصة حب أخرى.. وقد ظلت ذكراها باقية في ذهنه حتى موته، وهي التي أوحى إليه رسالة الراح والأرواح.

في باريس عرف فتاة دمشقية اسمها وردة أو (روز)، عند أحد أصدقائه الطلبة، الذي كان يدرس الرسم في معهد الفنون الجميلة.

لقد استطاع الهرب آنذاك إلى باريس، عاصمة الدولة التي تحكم بلده بالحديد والنار.. ذلك أن باريس ظلت في نظره -برغم ذلك- مدينة الحرية والنور، فشعبها طالما ثار على الظلم والظغيان، ووقف عماله وأحراره وكبار مثقفيه مع لغيف من نوابه إلى جانب قضيتنا العادلة.

كانت وردة تدرس في معهد اللغات الشرقية، أبوها ضابط فرنسي ألزاسي، وأمها عربية من دمشق.

توطدت بينهما علاقات صداقة ومودة، تحولت إلى حب فارتيباط مقدس.

لقد كانا متوافقين في الآراء والتوجهات السياسية والفكرية، وفي نظرتهما إلى الإنسان والحياة والمجتمع.

حدثها عن امرأة عرفها من قبل، في باريس أيضاً، وهام بها لأنها تشبه الموناليزا. تزوجها وأغلق عليها وجوده وخياله وكل ما يملك، لكنه أدرك بعد وقت قصير أنه كان يجري خلف وهم، إذ رأى نفسه أمام امرأة عادية، شبه مبتذلة في تصرفاتها، متبرجة، تخدعها المظاهر البراقة، فارغة العقل، وهكذا تم الطلاق، وغادرها إلى الأبد.

وحدثته ورده بدورها، عن تجربة عاطفية فاشلة مشابهة لتجربته. اتفقا على الزواج بلا عقد، وأثمر ارتباطهما مولودة سميها سعدى.

فجأة، نشبت الحرب العالمية الثانية، واختفت ورده مع طفلتها، ودخل هتلر باريس، فنكل بالأحرار والاشتراكيين والشيوعيين، وكان لا بد لأمين اليسراوي أن يرحل عن باريس، ويعود إلى وطنه.

ظل مصير ورده وطفلتها مجهولاً، إلى أن جاءه نبأ من باريس، حمله صديق قديم، يفيد بأن رجال (الغستابو) أعدموا خمسين رهينة، بينهم صديق العرب، نائب باريس، والصحفي اليساري المعروف (غبرئيل بيرى). ولم يستبعد الصديق أن تكون ورده في عداد من أعدموا.

انتهت الحرب، ولم يوفق اليسراوي في العثور على أثر لورده أو ابنته سعدى.

عكف على كتابة الدراسات عن أوضاع الوطن العربي، وساهم في بعض الانقلابات والأحداث السياسية، وتعرض للمتابع ومحاولات اغتيال كثيرة.

حين سنم، وخاب أمله في وحدة العرب وتضامنهم ونهضتهم، انزوى "هاريماً من السياسة والسياسيين، والعساكر والانقلابيين والانتهازيين والوصوليين، المتاجرين بالشعارات والأديان والمذاهب والأيديولوجيات، من مختلف الطوائف والجماعات"، منصرفاً إلى كتابة "رسالة الراح والأرواح".

أما ابنته، فيظهر له فيما بعد أنها ما زالت على قيد الحياة، وأنها تعرضت لمتابع كثيرة، منذ إعدام أمها، وأنها جدت في البحث عنه، إلى أن عثرت على مكانه أخيراً.

وما إن تلقى هذا النبأ السعيد، وأن ابنته قادمة لرؤيته، حتى قتلته الفرحة، قبل أن تكتحل عيناه بروبيتها، تاركاً لها ولصديقه رسالته التي انتهت نوا من كتابتها، وهي مضمون الجزء الثاني من الكتاب.

إن ذكرى ورده هو الذي أوحى لليسراوي بكتابه "رسالة الراح والأرواح"، رغم علمه كما يقول - بأن ما كتبه بهذا الشأن "لا يتعدى أن يكون أضغاث أحلام، كشاعر يرى طيف من أحب يحوم بين النجوم".

فرحلة اليسراوي إذن، هي رحلة إلى عالم آخر، إلى نجوم جديدة وكواكب بعيدة، حيث ارتحلت



وردة، يبحث فيها عن طيف طالما داعب وجدان أعلام الشعر الصوفي المتسامي وقيمهم، دون أن يعثر على أثر لمحبوبته.

كما أن طيف المعري كان ملازماً له حتى النهاية، ففي الرسالة إشارات مطولة إلى أخبار أبي العلاء المعري وعصره، وإلى رسالتيه الغفران والملائكة، وإلى ما ورد فيهما من قضايا أدبية ونحوية وصرفية.

وفي الرسالة أيضاً، لا نجد حدوداً زمانية و لا مكانية للرحلة، بحيث تدور الأحداث والحوارات بين القدماء والمحدثين عرباً وأجانب، في جلسات واحدة، تتناول الأخبار القديمة والحديثة معاً، وتنتقل الرسالة بنا من مكان إلى آخر دون ضوابط.

في الرسالة أحاديث متعددة عن الأدباء والشعراء والمفكرين والسياسيين والشخصيات التاريخية والمتصوفين والمغنين والمغنيات، وعن الأحداث الكبرى كالحروب، ولم ينس المرور على حادثة دنشواي والفرنسيين، وعلى أخبار فارس وخراسان والهند وغيرها..

أخبار الشعراء متناثرة في الرسالة: عمر الخيام، أبو نواس، ديك الجن الحمصي، كثير عزة، الزهاوي، الرصافي، أحمد شوقي، عمر أبو ريشة، شعراء المهجر.

أما رجال الفكر والأدب والفلسفة فلمؤلف جولات معهم: ابن رشد، ابن خلدون، ماركس، طه حسين، الريحاني، دارون، فرلين، فولتير، جان جاك روسو، بودلير، ادغار آلن بو، أرنست همنغواي.

كذلك كانت له جولات أخرى مع شخصيات تاريخية: نابليون، هتلر موسوليني، كرومر، الخديوي إسماعيل، غاندي، جواهر لال نهرو.

وفي الرسالة محطات للمغنين والمغنيات وأخبارهم ومجالسهم: ابن سريج، أشعب، سكينه بنت الحسين، موزارت، فيروز، أم كلثوم.

وكان المؤلف كان يتوقع أن يُتهم بالرغبة في عرض معلوماته وثقافته على الناس - كما اتهم النقاد المعري وغيره - فأعد دفاعه سلفاً، بقوله:

"لقد عمدت إلى الإشارة إشارة عابرة إلى بعض ما خطر لي من معلومات، أصبحت معروفة سافرة، وأتيت على ذكر نتف من مساجلات ومناقشات، أثارت ضجة في الدار الساخرة، في مختلف الأندية والمحافل العلمية والدينية والصحف والإذاعات المتنافرة، وكان أخشى ما أخشاه أن يحسب من يطلع على هذه الرسالة في يوم من الأيام، أنني قد رمت من ورائها استعراض معارف ومعلوماتي، والتباهي بشيء من علمي وأدبي".

ولا ينسى المؤلف أيضاً أن يثير جانباً آخر يختلف فيه عن المعري، حين ذكر أنه لم يوافق، أو يضع قلمه في خدمة المرأين والمتاجرين، إذ يقول:

"وإذا اتحل صاحبي المعري في بعض الظروف والأحيان الأعذار - وهو الزاهد بالجاء والمال

والسلطان -في تبرير ما أملى في رسالته، التي سماها (رسالة الهناء)، وحشاها بالنفاق والرياء، على غير عادته في نقد كل ما يخالف حكم العقل والضمير والوجدان، فقد يكون عنده مقبولا في عصر كعصره، أما أنا فلا أجد عذرا، ولن أنتحل سببا لأضع قلبي في خدمة المتاجرين بالأوطان والأديان".

ولا ينكر المؤلف أنه نهج منهج أبي العلاء في تناول موضوع السيرة الإنسانية، بصرف النظر عن تشاؤمه، مع مراعاة ما فرضه الفارق الزمني من تطور وتحول على الفكر الإنساني. وهو يوضح هذه الناحية بقوله:

"وإذا نحوت نحو فيلسوف المعرفة ورهين المحبين، وتقصص فكرة الناقب في معالجة موضوع من أخطر المواضيع، ألا وهو السيرة الإنسانية عبر تاريخها الطويل نحو الأفضل والأعقل، بصرف النظر عما فرضه عليه تشاؤمه الكوني من رؤية مظلمة، وبتقدير الفارق الزمني بين عصره وعصري، ونشأته ونشأتي، ففي ألف من السنين ويزيد، طرأت على العالم تطورات وتحولات كبيرة، وظهرت مبتكرات ومخترعات كثيرة، أثرت جميعها بطبيعة الحال في مجرى تاريخ الفكر الإنساني، وأحدثت من التغيرات في أساليب العمل ومنحى التفكير، ما لم يكن -ولا ريب- يخطر على بال أبي العلاء وسواه، من أساطين عصره وأعلامه الأدباء، ولكن النهج الذي سلكه المعري ظل حتى اليوم نهجا سليما، يقوم على أساس من حكم العقل والضمير، وعدم القبول برأي أو نظرية أو فرضية، إلا بعد التمهيد والتدقيق والاستقراء والتجربة إلى أمد طويل.

لذلك نهجت نهجه، ونهج من سبقه وجاء بعده من أحرار الفكر من الكتاب، ولا ينكر المؤلف - رغم ما ذكره عن الفارق الزمني، الذي أضاف كثيرا من المعطيات، منذ عصر المعري - أن المعري قد سبق عصره بمراحل وأشواط، مما جعل أدبه خالدا.

(هذه الرسالة إذن، هي نسج لحياتنا المعاصرة، وحصيلة صراع عنيف، ونضال مرير، لإحياء فكر عربي جديد، بعيد عن الأوهام والأساطير والشعارات المزيفة والأضاليل. ولم يلجأ كاتبها إلى أسلوب القدامى في التلميح والتعبير من بعيد أو قريب، إلى أحداث مشابهة في عصرنا الحديث، إلا ثقة من قوى البغي والظلام، مما فرض عليه أن يتبع الأسلوب الساخر، والإشارات الخفية.

إنها تعبر عن روح المجتمع السائد، وفكر الإنسان العربي الحر، جمع فيها بين الغابر والحاضر، في رؤية صادقة واضحة، تخلي فيها عن الأسلوب القديم، فتغاضي عن التكلف في السجع والنثر والشعر، وعن الصور الجامدة التي قدمها لنا المؤرخون القدامى، الخالية من التفاعلات الروحية والفكرية والشعورية مع الأحداث السالفة).

وأخيرا، يقول المؤلف:

"إن ما جاء في هذه الرسالة، لا هو بالمقامة ولا المقالة، إنما هو حلم من أحلام اليقظة، راودني بعد معاناة قظة، واتحاد روحي عميق بصاحب المعري، ذلك الفيلسوف العبقري الأمل، فنهجت نهجه في رسالة الغفران ورسالة الملائكة والشياطين، علني أغلب الخير في النفوس على

الشعر، وأسقط النفع في الضر، فيتلاشى ما يكنه الإنسان لأخيه الإنسان، من تزمّت وحقد وعدوان، ويتحول الصراع بين البشرية إلى صراع ضد الطبيعة البدائية".

ينهي المؤلف رسالته الناقصة بالقول:

لنظّل رسالتي غير كاملة، ومن يدري فقد يأتي من بعدي من يسد ما فيها من نواقص وثغرات.. كما اقتضيت أنا أثر أبي العلاء في الغفران.

أما أنت يا وردتي الحمراء، يا أمنية تآقت إليها الأنفس والأرواح، سواء كنت في الأرض أم في السماء، أبعث إليك بهمة وداع.

أمين

إننا لا نجد أثراً لدانتّي أو فرجيل في رسالة الراح والأرواح، في حين نجد المعري حاضراً بفكره وقيمه وروحه في ثناياها.

وقد رأينا المؤلف فيما سبق، يلح على تأثره بالمعري، وبرسالة الغفران منهجاً ومادة وأسلوباً وفكراً، رغم أننا نرى خلاف ذلك، فيما يتعلق بالمنهج والأسلوب والمادة والغاية وطبيعة العمل الأدبي، وقضايا شكلية أخرى.

ولا يعدو التشابه أن يكون كما هو بين الغفران والكوميديا الإلهية- تشابهاً في كون العاملين يتحدثان عن رحلة إلى العالم الآخر، وأن كلا منهما تعبّر عن عصر مؤلفه، وعرض لمعلوماته وثقافته.

ولعل المؤلف أراد أن يبقى الصلة مستمرة، بين عصر المعري وعصره الراهن، وأن يبقى الطريق مفتوحاً مستقبلاً، أمام الأعمال القادمة، لأن تتأثر بالتراث الأدبي، وتتابع المسيرة الإنسانية، ولهذا بقيت رسالة الراح والأرواح ناقصة، على أمل أن يكملها عمل قادم.

وفي رأينا أن كل ما قيل ويقال عن التماثل والتقليد والمحاكاة، ليس صحيحاً، وهو لا يعدو أن يكون تشابهاً، أو تأثراً من قبيل الاعتراف من معين الحضارات الإنسانية التي تتفاعل فيما بينها.

إن هذه الأعمال أشبه بكواكب مختلفة الأشكال والألوان، تدور جميعها في فلك واحد.



## التفاعل الثقافي الحضاري في العصر العباسي

د. خلف محمد جراد

الدولة العباسية تمتد من حدود الصين وأواسط الهند شرقاً إلى المحيط الأطلسي كانت غرباً، ومن المحيط الهندي والقرن الأفريقي جنوباً إلى بلاد الترك والخزر والروم والصقالبة شمالاً، وبذلك كانت تضم بين جنابها بلاد السند وخراسان وماوراء النهر وإيران والعراق والجزيرة العربية وبلاد الشام ومصر والمغرب العربي. وهي أوطان كثيرة، تعيش فيها منذ القدم شعوب وأقوام وجماعات متباينة في الجنس واللغة والثقافة، غير أنها لم تكن تدخل في نطاق الثقافة العربية حتى أخذت عناصرها المختلفة تبرز بالعنصر العربي امتزاجاً قوياً، فإذا بنا إزاء حضارة تتألف من أجناس وعناصر مختلفة، فمضت هذه الأجناس تنصهر في الوعاء العربي حتى غدت كأنها جنس واحد.

وقد تميز العصر العباسي باختلاط كبير بين الأمم المفتوحة وامتزاجها في السكن والمصاهرة وفي الحياة الاجتماعية والمهن والحرف.. الخ، بحيث غدت أحياء المدن الكبرى تعج بالعرب والهنود والأحباش والفرس والترك والأكراد والأروام والأرمن وغيرهم، وبحيث أصبح العربي خالص الدم في بغداد (عاصمة العباسيين) نادراً، فالكثرة الكثيرة من أبناء العرب كانت أمهاتهم من السنديات أو الفارسيات أو الحبشيات أو التركيات، وكذلك الشأن في الخلفاء أنفسهم.

وكان وراء هذا الامتزاج الدموي بين العناصر والشعوب والأقوام المختلفة امتزاج روحي عن طريق الولاء الذي شرعه الإسلام، والسياسة الحكيمة، التي قامت على التسامح والاحترام المتبادل، فتحول الولاء إلى الكيان الواحد إلى رابطة تشبه رابطة الدم، فالشخص يكون فارساً أو هندياً أو رومياً أو حبشياً ويكون عربي الولاء، بل إن الرقيق كانوا بمجرد تحريرهم يصبحون موالى لأصحابهم وينسبون إلى القبائل العربية مثلهم مثل أبنائها الأصليين.

وهذا الرقيق إنما كان قلة قليلة بالقياس إلى أحرار الموالى الذين كانت تتكون منهم الشعوب المفتوحة، وقد دخل أكثرهم الإسلام، وامتزجوا بأهله من العرب ونعموا بما يكفل للناس من عدل

ومساواة. وحتى من لم يعتق الإسلام من الموالي (من المجوس الصابئة والنصارى غير العرب) أخذ يندمج من المحيط العربى بفضل مآشره الإسلام لهم من حقوق اجتماعية وحرية دينية. وبذلك فتحت بينهم وبين المسلمين أبواب التعاون الوثيق -على مصاريحها- فى شؤون الحياة كلها، وحقاً دخل جمهورهم الضخم فى الإسلام ولكن دون ضغط أو إكراه أو عنف.

وبذلك استطاع الخلفاء العباسيون -بسياستهم المتسامحة، المفتحة- أن يحدثوا امتزاجاً قوياً بالعناصر والأقوام والشعوب والجماعات المختلفة التى كانت تتآلف منها الدولة، وهو امتزاج لم يبلغوه بامتلاك الأرض المفتوحة، إنما بلغوه باحترام الاختلاف والتنوع والتعدد.

بالانفتاح وضمان حرية الاعتقاد شعرت الشعوب غير العربية بالولاء للدولة، أسرعت معظمها إلى تعلم لغة القرآن الكريم والحديث النبوى، فلم يمضِ نحو قرن حتى أخذت العربية تسود فى أنحاء العالم الإسلامى، لا بين المسلمين وحدهم، بل أيضاً بين غيرهم ممن بقي على دينه القديم، لا فى البيئات التى كانت قد أخذت تستعرب فى عهد ما قبل الإسلام: بيئات العراق والجزيرة والشام فحسب، بل أيضاً فى البيئات النائية: فى إيران ومصر وبلاد أفريقيا الشمالية، فإذا هى تتعرب وتتعرب معها الأطراف الغربية للقارة الأوربية فى الأندلس.

وكان سكان هذه البيئات يتكلمون لغات مختلفة، ففي إيران كانوا يتكلمون الفهلوية، وفى العراق وإنجيزرة كانوا يتكلمون الآرامية، وفى بلاد الشام كانوا يتكلمون هذه اللغة ولهجات عربية مختلفة، وفى مصر كانوا يتكلمون القبطية والعربية، وفى المغرب كانوا يتكلمون البربرية بلهجاتها المتنوعة. وكانت اللغة اليونانية قد أخذت تشيع -منذ غزو الإسكندر- فى الأوساط الثقافية فى كل من بلاد الشام وإيران والعراق والجزيرة ومصر، بينما كانت اللاتينية تشيع فى تلك الأوساط بشمالى أفريقيا والأندلس.

وفى العهد العباسى أصبحت شعوبها جزءاً أساسياً فى المجال الثقافى -الحضارى العربى، لغة وشعوراً وأدباً وانتماء. وقد اختلف إسرعها إلى هذا الانصهار (التعرب) باختلاف مواقعها -بداً أو قرباً- من الجزيرة العربية، فكان أسرعها تعرباً العراق والجزيرة والشام، وكان تعربها جميعاً قد بدأ بقرون قبل الإسلام، فآتمته الفتوح (الإسلامية) سريعاً، وتعربت شمال أفريقيا تدريجياً.

وفى هذا السياق الحضارى والمناخ الفكرى المواتى أقبل الفرس -مثلاً- على التعرب إقبالاً منقطع النظير، فقد اكتبوا على تعلم العربية إلى أن أنقوها واتخذوها سريعاً للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، بحيث لا نكاد نقتد فى العصر العباسى حتى يصبح جمهور العلماء والكتاب والشعراء منهم، فهم يقبلون على دراسة الشريعة الإسلامية ويتألق فيها نجم أبى حنيفة وتلاميذه، وهم يقبلون على جمع العربية وتدوين أصولها النحوية على نحو ما هو معروف عن سيبويه، وهم يقبلون على صناعة الكتابة على نحو ما هو معروف عن ابن المقفع، وهم يقبلون على الشعر بحيث يصبح أعلامه النابهن منهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبى نواس.

وفى ظل التسامح الفكرى العظيم ظلت كثير من اللغات الأصلية متداولة حتى فى أكثر البيئات

تعرّباً أي في العراق والشام، ونقصد بها الآرامية أو السريانية والنبطية والفارسية والكردية والتركية وغيرها.

ونشير هنا إلى الفارسية، التي ظلت حيّة، مزدهرة، لابن سكان إيران فحسب، بل أيضاً بين سكان المدن في العراق، الذي زحف إليه من عصر بني أمية جموع كبيرة منهم، وازداد زحفهم في العصر العباسي الذي علا فيه سلطانهم. وبذل على ذلك من بعض الوجوه ما يرويه الجاحظ عن قاص من قصاص البصرة ووعاظها هو موسى الأسواري، إذ يقول: "كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب على يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرّها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية فلا يدرى بأي لسان هو أبين!".

وقد تعلم كثير من العرب الفارسية وأتقنوها، حتى لئراها تدور في مجالسهم. وممن اشتهر بإتقانه للفارسية الأصمعي العربي الفصح. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الفارسية شاعت على ألسنة كثيرين في الحياة اليومية لبغداد والكوفة والبصرة، وبسبب ذلك ولأنها كانت لغة الحضارة الفارسية دخل منها إلى العربية ألفاظ كثيرة، وخاصة ما اتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس، ودخل إلى العربية في هذا العصر بعض ألفاظ هندية وخاصة في أسماء النباتات والحيوانات، كما دخل بعض ألفاظ اليونانية وخاصة ما اتصل باصطلاحات الفلسفة والطب وأسماء المقاييس والموازين والأمراض والأدوية (مثل القيراط والأوقية والقولنج).

ولم تعد هذه الألفاظ والكلمات غزواً للعربية، وكثيراً ما كانت تعرّب بحيث تنفق واللسان العربي، وقد ألف العرب فيها مصنفات كثيرة تمييزاً لها وتعريفاً بها. وبذلك اتسعت العربية بفضل هذا الاحتكاك الثقافي الواسع، وتحولت من لغة البدو القديمة إلى لغة حضارية مع المحافظة على مقوماتها ومكوناتها الأساسية وأوضاعها وأصولها الاشتقاقية والصرفية والنحوية<sup>2</sup>.

وفي الوقت نفسه، وكنتيجة طبيعية لهذا الاختلاط الأممي الكبير شاع اللحن في العربية، وقد ساق الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" جملة من لحنات بعض الأعاجم، وهي لحنات مردّها إلى ما كان يجده نفر من صعوبة التكيف العضوي لمخارج الجروف العربية، التي لا توجد في لغاتهم، إذ كان منهم من يبدل الراء غيناً والزاي والتاء والشين سيناً والعين همزة والقاف كافاً أو طاء والجيم زايّاً أو ذالاً والحاء هاءً والصاد سيناً والطاء زايّاً واللام ياءً. ولكن الفصحى ظلت المثل الأعلى للناس في هذا العصر، وخاصة الطبقة المثقفة، وحتى غير المسلمين أو المؤمنين اتخذوها لسانهم وأدواتهم نسي التعبير، مما أحالها وعاء كبيراً لكل ما لقيته من ثقافات في البيئات الحضارية والاجتماعية والبشرية ومن معارف مختلفة متباينة، وهي معارف امتزجت فيها منذ فتح الاسكندر عناصر شرقية بعناصر إغريقية مكونة مايسمى بـ "الثقافة الهلنستية"، حيث إن زحوفه العسكرية شملت مصر وليبيا والشام والعراق وإيران وأفغانستان وشرقاً من بلاد الهند، وقد غني بنشر الثقافة اليونانية في كل البلدان التي احتلها ومضى خلفاؤه الذين ورثوا ملكه على نهجه. وبذلك امتزجت هذه

السقافة بثقافات أمم كثيرة، فتكونت من هذا الامتزاج ثقافة جديدة فيها من فلسفة الإغريق المتشعبة، وفيها من ديانات الشرق وروحانياته وأساطيره ومعارفه الفلكية والطبية وغيرها. وكانت المراكز الثقافية الهلنستية قبل الإسلام مدارس مختلفة في الاسكندرية وقيسارية وأنطاكية والرها ونصيبين وحران وجند يسابور، فانصلت الثقافة العربية بعد الإسلام، ولاسيما في العصر العباسي بكل هذا التراث وحدث تفاعل بينه وبين المعارف الإسلامية والآداب (الإسلامية) الجديدة، واتخذ هذا التفاعل صوراً كثيرة، منها الترجمة ونقل العلوم، مما سنتحدث حوله لاحقاً وبصورة أكثر تفصيلاً.. وفيها تأثير العرب بالمعارف العملية التطبيقية عند الشعوب الأخرى، مما اضطرهم إلى التعمق فيها من خلال إنشاء المدن وضبط الدواوين وعمل الأساطيل وإعداد الجيوش والنهوض بالزراعة والميكنة (فنون الحيل كما كان العرب يطلقون عليها). واضطرت المجادلات بين المسلمين والمسيحيين وغيرهم، وتعرفوا عقائدهم وتصوراتهم وطفوسهم وشعائزهم. ناهيك من تحول قسم كبير من أتباع تلك الديانات والعقائد إلى الإسلام بترائهم العقيدي، بل تراثهم الثقافي والقومي والتاريخي.

وقد فصل في هذه المسألة مؤرخون وباحثون كثر، سواء من العرب أو من المستشرقين، نذكر منهم -على سبيل المثال- كارل بروكلمان ومؤلفه الشهير "تاريخ الشعوب الإسلامية"؛ لويس غاردييه وكتابه "أهل الإسلام"؛ كلود كاهن وكتابه "تاريخ العرب والشعوب الإسلامية"؛ هاملتون جيب وكتابه "التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى".. الخ. بالإضافة إلى مئات المؤلفات العربية والإسلامية بهذا الشأن.

مانودّ التركيز عليه هنا أننا أمام حضارة ذات خيط سكاني -ثقافي شديد التنوع- أحياناً أمام انصهار حقيقي تحت الهيمنة الشرفية -على الغالب- للفاتحين المسلمين. ويتكوّن هذا المزيج من القبائل العربية الغاربة والمستعربة والأرامية (السريان) والبيزنطيين والإيبيريين خاصة، ثم الردف الوفير من القبائل التركية والكردية، في المشرق، والبربر والإيبيريون والفاندال والفيزيغوت في الجناح الغربي. والعامل الارتكازي الأول، الذي يوحد هذه الشعوب كلها، يتمثل في الإقرار الإجمالي بالسلطة المركزية -الإسلامية، وبالإسلام، كعقيدة دينية واجتماعية -ثقافية محورية.

وبهذا السياق يقول لويس غاردييه: إن الجماعات غير المسلمة المرخص لها العيش وسط أمة النبي ظلت ناشطة حتى القرن الثاني عشر للميلاد، وبعد ذلك انكمشت في وضع دفاع ذاتي: ففي القرن التاسع، وفي ظل السلطان الإسلامي، ظهرت دعوات قوية إلى المزدونية (أو المزدكية)؛ كما أن المناظرات الإسلامية المسيحية كانت ناشطة بتشجيع واضح من الخلفاء أنفسهم. ومن جهة أخرى استقبل نصارى ويهود وصابئة من ذوي الكفاية في عدد كبير من ندوات "العلوم الإنسانية" في مجالس الخلفاء، التي سيكون لها أثر قوي في إرساء أسس ممتازة لحوارات عقائدية غاية في الأهمية والتأثير والسروعة. وقد أدخلوا فيها، بفعل ذلك، قدرأ وفيراً من تأثيرات ماضيهم الثقافي. وستحدث عملية تمازج ذي عنصر إسلامي مهيم، ولكن دون إهمال للمصادر النصرانية واليهودية والحنيفية وغيرها4-.





الحجري المشهور في 'سيان فور' بالصين الذي نصب سنة 781م تذكراً لجهود سبعة وستين سبشراً سريانياً، وانضمام الكنيسة الهندية وأتباع القديس ثوما في مالابار بالقرب من مدراس إلى بطريركية بغداد لدليل على حيوية الكنيسة السريانية وغيرها الدينية للتبشير بينما كانت تعيش في كنف المسلمين. ثم إن حروف الكتابة المتداولة اليوم عند المغول والمانشو قد تحدرت في الأصل عن أشكال كتابية مشتقة من الأبجدية السريانية التي حملها إلى تلك الأصقاع مبشرون من رهبان النساطرة 14-.

وقد لقي اليهود من محاسنة الخلفاء العباسيين مثل مالقيه المسيحيون مع ما في بعض الآيات القرآنية من تنديد بهم. والسبب أن الدولة كانت قوية لاتخشى أذاهم، وكان لهم في الدولة مراكز هامة، خصوصاً في عهد المعتضد (892-902م). وكان لهم في بغداد حي كبير ظل مزدهراً حتى سقوط المدينة. وقد زار هذا الحي بنيامين التطيلي حول سنة 1169م فوجد فيه عشر مدارس للباحثين وثلاثة وعشرين كنيسة 15-، منها واحد رئيس مزدان بالرخام المخطط ومطعم بالذهب والفضة. وأفاض بنيامين في وصف الحفاوة التي لاقاها رئيس اليهود البابليين من المسلمين بصفته سليل بيت داود النبي ورئيس الملة الموسوية (ريش جالوثا في الآرامية) 16-، أو بصفته في الواقع كبير الحاخامات وزعيم جميع اليهود الذين يدينون بالطاعة للخليفة (في بغداد) والسلطة المركزية. وقد كان لرئيس الحاخامين هذا سلطات تشريعية وروحية هائلة على أفراد طائفته. وقد روي أنه كانت له ثروة ومكانة وأملاك وافرة، فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة. وكان إذا خرج للمثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وعمامة بيضاء موشاة بالجواهر وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته "أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود" 17-.

وقد منح الصابئة لموهلاتهم العقلية وخدمات بعض نوابغهم العلمية الحماية والرعاية التي لأهل الكتاب. ويأتي في مقدمتهم ثابت بن قره وغيره من علماء الفلك الحرانيين، ومن اللامعين بين الصابئة البتاني الفلكي وابن وحشية المنسوب إليه كتاب "الفلاحة النبطية". ولعل جابر بن حيان الكيميائي الشهير كان منهم أيضاً. إلا أن الثلاثة الآخرين قد أسلموا.

وقد اقتضت المصلحة العليا للدولة والسياسة العلمية - الواقعية لاحتساب الزرادشتيين كأنهم من الصابئين، وبذلك توسع نطاق الذمة فشمّل كل أهل إيران. وبذلك ظلت الديانة الزرادشتية (وكانت دين الدولة الإيرانية قبل الإسلام) وهياكلها بعد الفتح الإسلامي منتشرة لا في الأمصار الإيرانية فحسب بل في العراق والهند أيضاً.

وبقيت فارس بوجه عام خارج حظيرة الدين الإسلامي مدة طويلة بعد فتحها. ولا يزال فيها إلى اليوم من أتباع زرادشت نحو تسعة آلاف شخص. وهناك بلاد كالجزيرة الفراتية ظلت أغلبية سكّانها (إلى ما بعد فتحها بخمسة أو ستة قرون) نصرانية، في أعيادها وتقاليدها وأديرتها وكنائسها وتقافتها. غير أن مايعنينا هنا بوجه خاص دور "المجالس" الأدبية والفلسفية والعلمية، التي كانت معلماً ثقافياً رائعاً في ذلك العصر.



ومؤرخ) أوصافاً دقيقة لطقوس وشعائر وعقائد أقوام الهند في كتابه الرائع "تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرنولة".

ومن الطبيعي أن تتبادل هذه العقائد والمثل التأثير فيما بينها، وأن تتشابه في مواضع ومعتقدات وتصورات عديدة. ومن ذلك نشير إلى تأثير المانوية -مثلاً- بزهد البوذيين وطرقهم في الزهد وتحريمهم ذبح الحيوانات.

وكانت الثقافة الفارسية الشعبية أبعد تأثيراً في المحيط العربي لهذا العصر، فقد دخل الفرس في الإسلام واقتبس العرب كثيراً من أساليبهم في المطعم والملبس وبناء القصور وتنظيم إدارة الدولة وترتيب الخدم والحشم، وآداب السلوك بين أيدي الملوك والرؤساء.

وكانوا يحتفلون معهم بأعيادهم، ويحكون عنهم قصصهم عن رستم واسفنديار وأخبارهم عن ملوكهم وحكامهم (مثل بزرجمر). وكانت المجوسية ظلت حية بمعابد نيرانها ونحليها المختلفة من زرادشتية ومانوية ومزدكية، وماكانت تجتمع عليه هذه النحل من ثوبه أو اعتقاد بأن للعالم إلهين: إلهاً للنور وإلهاً للظلمة. وقد أصبح بعض العرب ثوباً مانوياً على نحو ماكان صالح بن عبد القدوس وكان تأثير المزدكية في المجتمع العبّاسي أشد عمقاً وانتشاراً، مما يتوقعه المرء لتركيزها على مبادئ العدل الاجتماعي، والحث على المساواة والثورة على الظلم والاستعباد والاضطهاد، إضافة إلى ما قيل عن تساهلها في الميدان الاجتماعي وحياء اليهو والتمتع بالملذات (وربما أن هذه المسألة تهمة يراد منها النيل من المزدكية اجتماعياً وقيماً وتتغير العامة من دعاتها ومناصريها).

ويرى عدد من الدارسين والمؤرخين أن تلاقحاً واسعاً حدث بشكل خاص بين العناصر الإسلامية والمسيحية في المجتمع العبّاسي، حيث نشأ جيل كبير أمهاته من المسيحيات، حاملاً ثقافتهم وكثيراً من طباعهم وعاداتهم وربما بعض معتقداتهم. وكان للمسيحية تأثير من وجوه كثيرة - فقد كانت قبائل عربية كبيرة (مثل تغلب وطيء) على المسيحية؛ وكان مسيحيو بغداد قد اقتصوا بالصناعات المدنية الجديدة مندمجين في حياة الخلفاء والرعية؛ فمنهم كتاب السلاطين وأطباء الأشراف والطارون والصيارفة. وكان لقسم منهم دور عظيم بالترجمة من وإلى اللغات اليونانية والسريانية والعربية.

وانتشرت في العصر العبّاسي الحلقات العلمية المختلفة. وكان لكل فرع من المعرفة حلقة أو حلقاته الخاصة. ومن أبرز الحلقات كانت حلقة المتكلمين لما يجري فيها من مناظرات ومحاورات بينهم أنفسهم وبينهم وبين أصحاب المثل والنحل. وكان يتحلق كثيرون في حلقات اللغويين والنحاة، ويقال إنه كان يحضر حلقة ابن الأعرابي الكوفي زهاء مائة شخص، وكثيراً ماكانت تحدث المناظرات بين أصحابها على نحو مايرى عن الأخفش من أنه تعرض للكسائي في حلقة وسأله عن مائة مسألة محاوراً ومناقشاً مناقشات مستفيضة. وكانت هناك حلقات للنقهاء والمحدثين والمفسرين والنحويين والشعراء والقصاص وغيرهم.

وهذه الحلقات الكثيرة لم يكن يشترط للحضور فيها أي شرط سوى التزام قواعد السماع وآداب



يكتسبان ليلاً ونهاراً<sup>25</sup>-. الأمر الذي يدلّ دلالة أكيدة على الأهمية القصوى، التي كان يولاهها العلم والمعرفة والاطلاع على تجارب الأمم والثقافات الأخرى.

وقد حفظت لنا كتب التراث مجموعة رائعة من المناظرات والمحاورات، التي كانت تجري في مجالس الخلفاء والوزراء والأمراء والأعيان، على نحو ما يروى من مناظرة الكسائي الكوفي واليزيدي البصري بين يدي المهدي<sup>26</sup>- وما يروى من مناظرة الكسائي وسيبويه بين يدي الرشيد أو بين يدي يحيى بن خالد البرمكي<sup>27</sup>-. وكانت مجالس البرامكة ندوات كبيرة للمتكلمين والمتفلسفين من كل نحلة يتجادلون فيها ويتجادرون في كل ما يعرض لهم من مسائل، وفي ذلك يقول المسعودي: "كان يحيى بن خالد البرمكي ذا بحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل النحل، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور والقدم والحدوث والإثبات والنفي والحركة والسكون والمباشرة والمباينة والوجود والعدم والجوهر والظفرة والأجسام والأعراض والتعديل والتحوير والكمية والكيف والمضاف، والإمامة أنصّ هي أم اختيار وسائر ما توردونه من الكلام في الأصول والفروع.. فقولوا الآن في العشق على غير منازعة، وليورد كل منكم ماسنح له فيه وخطر بباله"<sup>28</sup>-.

وكان مجلس المأمون ساحة واسعة للجدال والمناظرة والاطلاع على ثقافات الأمم وآدابها ومعارفها، وكان مثقفاً ثقافة واسعة عميقة بالعلوم الدينية واللغوية والفلسفية وعلوم الأوائل والشعوب الأخرى، فحول مجالسه في دار الخلافة ببغداد إلى ندوات علمية تتناول كل فروع المعرفة. وفي ذلك يقول يحيى بن أكنم: "أمرني المأمون أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من بغداد، فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم"<sup>29</sup>-. ويمضي ابن أكنم فيقول: إنه لما انتهى ذلك المجلس طلب إليّ المأمون أن أنوع مجالسه بحيث تكون لكل طائفة من العلماء مجلس. ويعرض طيفور في كتابه "بغداد" كثيراً من هذه المجالس وما طرح فيها من موضوعات مختلفة للجدل والمناظرة. وبصور المسعودي ما عاين على الحركة العلمية من هذه الندوات التي غدت كأنها مجمع علمي كبير، فيقول: "قرب المأمون إليه كثيراً من الجدليين والنظارين كأبي الهذيل العلاف وأبي اسحق إبراهيم بن سيار النظام وغيرهما، ممن وافقهم وخالقهم، وألزم مجالسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء وأقدمهم من الأمصار، وأجرى عليهم الأرزاق (الرواتب)، فرغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتاباً ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله"<sup>30</sup>-.

وقد كُفّلت الحرية الفكرية في هذه المجالس والندوات أو المصاحف إلى أبعد حدود ممكنة، بحيث كان كل رأي يعرض للمناقشة العقلية الخاصة، بما في ذلك آراء الزنادقة، كما يذكر الجاحظ<sup>31</sup>-. فكل شيء يناقش في حرية، وكل شيء يعرض على بساط البحث والجدل.

وكان وراء مجلس المأمون ومجلس يحيى بن خالد البرمكي مجالس صغرى يجتمع فيها العلماء ويتجادلون ويتناظرون، من ذلك مجلس أيوب بن جعفر بن أبي جعفر المنصور، وقد اجتمع فيه يوماً



في الدعوة لأرائه الاعتزالية ببغداد إذ يقول: "وفي سنة 220 (للهجرة الموافقة لسنة 799 ميلادية) ظهر إبراهيم النظام وقرر مذهب الفلاسفة وتكلم في القدر، فنبهه خلق 38-". ويستكر الجاحظ تعرض العامة لمناقشة الملحد في آرائهم المتطرفة لعدم إحاطتهم الدقيقة بتلك الآراء وما ينقضها نقضاً من الأدلة، فيقول: "ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم وأنه ليس أحد أحق بمحاجة الملحد من أحد".

وليس من شك في أن ذلك كان ثمرة ازدهار التفاعل الثقافي والانفتاح الفكري والتسامح المذهبي -العقائدي في العصر العباسي، مما أسهم في بروز صفوة من العلماء والأدباء كان جمهورها من أبناء العامة قادت الحركتين الأدبية والفكرية قيادة خصبة باهرة، إذ استطاعت أن تكيف كل مانقل إلى العربية من ثقافات متباينة وأن تضيف إليها من واقعها الخاص وتجربتها الذاتية مادام حضارتنا دعماً عظيماً، فبلغت أوج الازدهار والرفعة والسمو.

### ثقافات الأمم: تفاعل ونقل ومشاركة

كان من أبرز السمات التي تميز بها العصر العباسي ازدهار الحركتين العلمية والثقافية، بسبب المناخ السياسي والاجتماعي والفكري المؤاتي والاتصال والتفاعل الخصب المثمر بين الثقافة العربية وبين ثقافات الأمم المستعربة، أو المجاورة للحضارة العربية -الإسلامية. والواقع أنه كان للأديرة وما بها من حلقات علمية من المدارس أنشطته المتناثرة في جند يسابور القريبة من أنبصرة وفي نصيبين وحران والرّها وأنطاكية والاسكندرية.. لعبت دور هام، خصوصاً في ميدان الترجمة، إذ كانت تغلب عليها جميعاً المعرفة الجيدة للثقافة اليونانية، ناهيك من السيطرة التامة للثقافة والآداب والطقوس السريانية.

وفي هذا السياق تقول عالمة السريانيات الباحثة الروسية نينا بيغو ليفسكايا في كتابها الرائع "ثقافة السريان في القرون الوسطى"، والذي كان لنا شرف ترجمته إلى العربية 39- تقول: كانت القرون الوسطى مرحلة ازدهار فعلي للمدارس السريانية، واستمرت هذه المدارس تقوم بدور المراكز التعليمية الرئيسة حتى القرن الثاني عشر للميلاد. وتضيف: ويجدر بالذكر، أنه قد وصلت من تلك الأزمنة معلومات حول بعض المناطق التي تحولت إلى "مشتات" للعلم والثقافة ومصادر للتطوير والمعرفة في أقاليم الشرقية 40-.

فعلى الطريق الممتدة مابين القوقاز والخليج العربي، ومن آسيا الوسطى إلى شواطئ البحر المتوسط، وعلى حدود إيران ودولة السلاجقة، وبعد ذلك من حدود إيران الساسانية وعلى أراضي الامبراطورية الرومانية -البيزنطية قامت مراكز السريان ذات الأنشطة الاقتصادية (الحرفية والتجارية). ولقد كانت تلك المراكز نقاط فعاليات متعددة الوجوه مابين الدول الآسيوية، وكانت في الوقت نفسه مراكز ثقافية هامة. ففي هذه المراكز التجارية -الثقافية برزت مختلف النظريات والاتجاهات، وتنافس شتى المذاهب والعقائد، التي تعرّف السكان إليها بصرف النظر عن انتماءاتهم





الخصبة في هذه الميادين. وقد تمتع قسم منهم بمكانة علمية رفيعة فوق مكانتهم في الترجمة. فمن حنين بن اسحق الطبيب والفيلسوف، إلى يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف والرياضي والفلكي.. وثابت بن قره الرياضي والفلكي والفيلسوف، ثم عمر بن الفرخان الطبري الفلكي، وأبو بشر متى بن يونس المنطقي، ويحيى بن عدي المنطقي، وعيسى بن اسحق بن زرعة الفيلسوف وغيرهم وغيرهم.

وكان واحد منهم يتقن لغة أو لغتين عدا اللغة العربية، فمثلاً حنين بن اسحق العبادي (194-260 هـ/809-873م) كان يتقن أربع لغات هي: السريانية، العربية، واليونانية والفارسية، وكان مترجماً يتميز بأقصى درجات الدقة والجودة. ومما يذللنا على براعة حنين في هذه اللغات، هو ما خلفه لنا من مصنفات نلاحظ من خلالها معرفته التامة بما ذكرنا من لغات. ففي مجال أسماء العقاقير نرى أن حنين بن اسحق، يضع في بعض الأحيان المصطلح اليوناني لاسم عقار ما يقابله بالعربية والسريانية والفارسية. وبهذا الخصوص يذكر ابن النديم: "كان حنين بن اسحق فاضلاً في صناعة الطب، فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية" 43-. ولهذا اختير حنين للترجمة وأؤمن عليها، وعين لها كتاباً عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويراجع حنين ما ترجموا كحبيش بن الحسن الأعسم 44-.

إن معظم ترجمات حنين بن اسحق لم تكن لنفسه، بل كانت تتم بناء على طلب من القائمين على رعاية حركة الترجمة وأبرزهم في هذا الوقت الخليفة المأمون، الذي عهد إلى حنين أن يتولى رئاسة "بيت الحكمة"، حيث ترجم حنين في هذه المؤسسة العظيمة القسم الأكبر من نقوله للمأمون وبخاصة الكتب الفلسفية التي كان المأمون مولعاً بها ولعاً شديداً. وفي هذا السياق يذكر الأستاذ فيليب حتي أن: أول من رأس معهد بغداد، أي بيت الحكمة، كان حنين بن اسحق.. وكان يعاون شيخ المترجمين (حنين بن اسحق)، في عمله ابنه اسحق وابن أخته حبيش بن الحسن 45-.

وفي إطار بحثنا هذا نود الإشارة بصفة خاصة إلى الامتنان العظيم الذي كان فلاسفة المسلمين يشعرون به نحو اليونان، وإلى تواضعهم الجَمَّ عندما يتحدثون عن آثارهم الشخصية في الفلسفة. ففلاسفتنا يتفقون جميعاً على أن الحقيقة التي يسعون إليها عن طريق الفلسفة تسمو على الحدود القومية والدينية، ولا يهتمهم المصدر الذي جاءت منه. فهذا الفيلسوف العربي يعقوب بن اسحق الكندي يصرح بوضوح شديد أنه "ومن أوجب الحق أن لانتم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية.. وينبغي أن لانستحي من استحسان الحق واقتفاء الحق من أين أتى، من الأجانب القاصية عنا والأمم الميانية لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير قائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس الحق، بل كل يشرقه الحق" 46-.

ونشطت الترجمة في عصر الرشيد ووزرائه البرامكة نشاطاً واسعاً، وكان مما أذكى جذوتها حينئذ إنشاء "دار الحكمة" أو "بيت الحكمة" وتوظيف طائفة كبيرة من المترجمين بها، ووضع أسس ناظمة لعمل أقسامها ودوائرها المختلفة، وجلب الكتب إليها من بلاد الغرب (الروم وفق التسمية الدارجة آنذاك)، وقام على هذه المؤسسة الكبيرة في عهد الرشيد يوحنا بن ماسويه، وكان طبيباً

نسطورياً من مدرسة جند يسابور، وفيه يقول ابن جليل: "قلّد الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية، ممّا وُجد بأفقره وعمورية وببلاد الروم حين سباها المسلمون، ووضعها أميناً على الترجمة، ووضع له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه" 47- . وإضافة إلى ترجماته فإن له مؤلفات كثيرة في الطب وتركيب الأدوية.

وللبرامكة فضل عظيم في إذكاء الترجمة حينئذ، فقد شجعوا بكلّ ما استطاعوا على نقل الذخائر النفيسة إلى العربية من اللاتينية (الرومية) واليونانية والفارسية والهندية، ومن ذلك طلب يحيى بن خالد البرمكي إلى بطريك الاسكندرية أن يترجم في الزراعة كتاباً عن الرومية (اللاتينية). وقد عنوا عناية واسعة بترجمة التراث الفارسي ونرى جيلاً كبيراً ينهض في عصرهم والعصر الذي تلاهم بهذه الترجمة، نذكر منهم آل سهل وعلى رأسهم الفضل بن نوبخت الذي ركز على ترجمة كتب الفلك 48-، وكان يترجم للمأمون في حدائنه بعض الكتب الفارسية ويعجب بترجمته 49- . ومن أبرز المترجمين للتراث الفارسي حينئذ محمد بن جهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مردانشاه وموسى بن عيسى الكسروي وعمر بن الفرخان وسلم صاحب خزائن الحكمة وسهل بن هرون أحد خزنتها المشهورين 50- . ومن أنفس ما نقلوه أمثال بزر جمهر وعهد أردشير بن بابك إلى ابنه سابور وكتاب جاويدان خرد في صنوف الآداب ومكارم الأخلاق وكتاب هزار أفسانه وهو أصل من أصول ألف ليلة وليلة. وقد نقل أبان بن عبد الحميد إلى الشعر سيرة أردشير وسيرة أنوشروان. وعلى نحو ما دفع البرامكة إلى ترجمة التراث الفارسي واليوناني دفعوا أيضاً إلى الانفتاح بالتراث الهندي وترجمته، يقول الجاحظ: "اجتلب يحيى بن خالد البرمكي أطباء الهند مثل منكه وبازيكر وقلبرقل وسندباد وفلان وفلان" وقد عملوا في البيمارستان الكبير ببغداد وسرعان ما استعربوا وشاركوا هم وغيرهم من مستعربة الهند في نقل بعض الكنوز الهندية وخاصة في الطب والعقاقير 51- . وشمل نقلهم صحيفة طويلة في قواعد البلاغة سجلها الجاحظ في بيانه 52- كما شمل قصة السندباد وكتباً كثيرة في الحكايات والأسماء مما تولى به العامة 53- .

لكن موجة الترجمة وتمازج الثقافات وتفاعلها بلغت أوجها وغاية ازدهارها في عهد المأمون، الذي حول "بيت الحكمة" إلى مؤسسة متكاملة، بالغة التنظيم والفاعلية، بحيث صارت أشبه بمعهد علمي كبير، وقد ألحق بها مرصده المشهور، الذي عيّن عليه يحيى بن أبي منصور وألحق به طائفة من نابهي الفلكيين، مثل علي بن عيسى الأسطرلابي ومحمد بن موسى الخوارزمي والعباس بن سعيد الجوهري 54- . ولم يلبث هذا المرصد أن تحول إلى مدرسة رياضية فلكية كبيرة تخرّج فيها عدد كبير من أشهر الفلكيين العرب.

ولعل من مآثر المأمون في مجال رعايته لحركة الترجمة، استغلاله لظروف السلم والحرب في علاقته بالروم في سبيل تحقيق بغيته المنشودة والحصول على أكبر قدر مما خلفه اليونان من تراث وفي المجالات كافة. يقول ابن النديم: "لما استظهر (غلب) المأمون على ملك الروم كتب إليه يسأله إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المتخثرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج

المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل، وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم<sup>55</sup>-. ويقول ابن نباتة في ترجمته لسهل بن هرون: "جعله المأمون كاتباً على خزائن الحكمة وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزنة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليه أحد، فأرسلها إليه، واغتنب بها المأمون، وجعل سهل بن هرون خازناً لها"<sup>56</sup>-.

وكل هذه السيول من الترجمة كانت تجري معها سيول أخرى من تراث اليونان والفرس والهند، حتى ليكاد الإنسان يظن أنه لم يبق شيء من هذا التراث لم ينقل إلى العربية، سواء منه ما اتصل بالعلوم أو ما اتصل بالصناعات أو ما اتصل بالفلسفة والحكمة أو بالعجائب والأسرار والخرافات أو ما اتصل بالعقائد والملل والنحل. وكانت كل هذه المعارف والآداب تتجمع في دكاكين الوراقين (مكتبات ذلك العصر ودور نشر المخطوطات)، ويطلب كل منها ما يجد فيه متاعه.

وكانت الفلسفة اليونانية والمعارف العلمية أعظم ما حملت هذه العلاقات الثقافية، وقد مضى العقل العربي بهضمها ويتمثلها ويضيف إليها إضافات باهرة، والمتكلمون -على رأسهم المعتزلة- هم أهم من تعمقوا في الفلسفة بجميع شعبها ودقائقها، وقد عرضوها على بساط البحث، واستطاعوا أن ينفذوا إلى كثير من النظريات والأفكار التي لم يسبقهم إليها سابق.

وعلى هذا النحو أصبح العقل العربي في العصر العباسي عقلاً متفلسفاً، مفتحاً، كما أصبح عقلاً علمياً، لا من حيث فهمه وفقهه بعلوم الشعوب والحضارات الأخرى، بل أيضاً من حيث إسهامه فيها وإضافاته الجديدة، حتى ليضيف علوماً لأول مرة في تاريخ الحضارة الإنسانية على نحو ما أضاف الخوارزمي علم الجبر. وكان هذا العقل قد أظهر نضجه العلمي وإحكامه لوضع العلوم منذ القرن الثاني للهجرة، مما نراه جلياً في العلوم اللغوية والدينية ومباحث الكلام والتاريخ والطب والفلك والرياضيات.

ولعلّ علماً لم يزدهر في هذا العصر كعلم الكلام، ويراد بالكلام الجدل الديني في الأصول العقيدية لا عند المسلمين وحدهم، بل عند جميع الملل والنحل. وقد مضى كل متكلم مدافع عن عقيدة أو مذهب في ذلك العصر يتسلح في دفاعه بالفلسفة اليونانية وما يتصل بها من منطق وغير منطق، حتى ليقول الجاحظ بهذا الشأن: "ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة"<sup>57</sup>-.

ومن الناحية العقلية وانتشار الثقافة فقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة شيوع الفروع العلمية المختلفة التي أقدم العرب على ترجمتها إلى لغتهم العربية، إضافة إلى ما جادت به قرائحهم في كل علم من تلك العلوم. وقد امتزجت في هذا المناخ الحضاري العظيم ثقافات الأمم وعلومها وآدابها امتزاجاً رائعاً في ظل خلفاء مفتحين، ومجالس مفتوحة وإخاء اجتماعي لا نظير له. هؤلاء الفرس والهنود يتقنون الثقافة العربية، وينتجون فيها، وهؤلاء وثنيو حران وسريان العراق وبلاد الشام

يُفرقون البلاد بالكتب المترجمة عن اليونانية واللاتينية، وهؤلاء الخلفاء يشجعون الطب والفلك والتجريب أولاً لأحاجتهم إليها، هذا عدا الفلسفة اليونانية وحكمة الشعوب المختلفة. ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نشاطاً هائلاً، حتى إن ثبت الكتب المترجمة عن اللغات المختلفة وعن اليونانية خاصة ليأخذ عجبنا، ثم نضجت في القرن الرابع للهجرة الثروتان الفارسية واليونانية، وأخذ العلماء يقيسون منهما ماحلًا لهم.

\*\*\*

■ مصادر البحث و هو امشه

1. الجاحظ: البيان والتبيين 368/1.
2. الدكتور شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول (دار المعارف بمصر، ط 6، 1976)، ص 92.
3. لويس غاردييه: أهل الإسلام. ترجمة صلاح الدين برمدا (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1981)، ص 99.
4. المصدر نفسه.
5. المصدر نفسه، ص 100.
6. الدكتور فيليب حُتّي وآخرون: تاريخ العرب (بيروت، دار غنطور، ط 5، 1975)، ص 423.
7. المرجع نفسه، ص 424، وياقوت الحموي: معجم الألباء 259/2.
8. التتوخي: الفرج بعد الشدة (القاهرة، 19-54)، ج 2، ص 149.
9. نقلاً عن فيليب حُتّي: تاريخ العرب، ص 424.
10. بكسر الشاء أو فتحها وهو تعريب ((Catholicos)).
11. ياقوت الحموي: معجم البلدان 662/2.
12. المصدر نفسه.
13. المصدر نفسه، ص 349.
14. فيليب حُتّي: تاريخ العرب، ص 425.
15. جعل غيرهِ من الرحالين عدد الكُتس ثلاثة فقط وهو أقرب إلى التصديق.
16. تعني في الأرامية "أمير السبي"، ولا يستبعد أن بعض يهود بغداد كانوا من نسل الفنين سباهم وجلبهم إلى العراق نبوخذ نصر سنة 597 وسنة 586 ق.م.
17. فيليب حُتّي: تاريخ العرب، ص 426.
18. أبو بشر مَتّى، هو ابن يونس القنّاني من أهل دير

- عديدة.
36. الجاحظ: الحيوان 123/4.
37. الجاحظ: الحيوان 304/5.
38. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 334/2.
39. نينا بيغوليفسكايا: ثقافة السريان في القرون الوسطى. ترجمة الدكتور خلف جراد (نمشق، دار الحصاد، 1990). وفيه فصول إضافية عن المدارس و "الأكاديميات" السريانية في تلك المرحلة.
40. المصدر نفسه، ص 76.
41. المسعودي: مروج الذهب 241/4.
42. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص 37.
43. ابن النديم: الفهرست، ص 294.
44. ابن جليل: طبقات الأطباء والحكماء، ص 68-69.
45. فيليب حّي وآخرون: تاريخ العرب، ص 380. حيث جاء أن المأمون كان يقدم لحنين من الذهب زنة ما ينقله من الكتب.
46. الكندي (يعقوب بن إسحق): رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 102.
47. ابن النديم: الفهرست، ص 382.
48. الجهنياري: الوزراء والكتائب (القاهرة: 1938)، ص 232.
49. ابن النديم: الفهرست، ص 174-341.
50. المصدر نفسه، ص 342، 421.
51. الجاحظ: البيان والتبيين 92/1.
52. ابن النديم: الفهرست، ص 424.
53. المصدر نفسه، ص 424.
54. المصدر نفسه، ص 383.
55. المصدر نفسه، ص 3390.
56. لبين نباتة: سرح العيون (القاهرة، مطبعة الموسوعات، د.ت)، ص 166.
57. الجاحظ: الحيوان 134/2.
- قنّى. كان مسيحياً عالماً بالمنطق، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في زمنه، نزل بغداد بعد سنة عشرين وثلاثمائة للهجرة، وكانت وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة للهجرة = 908 للميلاد.
19. أبو سعيد البسرافي، هو الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي؛ سكن بغداد وتولى القضاء بها، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين، وتوفي سنة ثمان وستين وثلاثمائة للهجرة = نحو 948 للميلاد.
20. الجاحظ: الحيوان 70/4 وما بعدها.
21. ياقوت الحموي: معجم الأبناء 238/19.
22. الجاحظ: الحيوان 61/1.
23. المصدر نفسه، ص 60.
24. ياقوت الحموي: معجم الأبناء 281/18.
25. ابن النديم: الفهرست ص 144.
26. الزجاجي: مجالس العلماء، ص 288.
27. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 271/2.
28. المسعودي: مروج الذهب 286/3.
29. طيفور (أحمد بن أبي طاهر): تاريخ بغداد، ص 45.
30. المسعودي: مروج الذهب 245/4.
31. الجاحظ: الحيوان 442/4.
32. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني (طبعة دار الكتب) 146/3.
33. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 29/2.
34. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء (بيروت، دار الفكر العربي)، ج 2، القسم الأول، ص 124، وابن القفطي: أخبار الحكماء (طبعة الخانجي)، ص 249.
35. حنين بن إسحق (808-873م): طبيب وشماس نستوري، من قبيلة عباد العربية، ولد في الحيرة (العراق). تضرع من اليونانية. عيّنه الخليفة المأمون على "بيت الحكمة". انصرف إلى الترجمة، فنقل إلى السريانية والعربية بعض كتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس. وله مؤلفات

## بشر فارس

### في مصطلحاته الفنية والفلسفية

جورج عيسى<sup>(١)</sup>

#### أ - التعريف ببشر فارس:

ولد بشر فارس في مصر سنة 1906م من عائلة لبنانية الأصل (1) وتعلم في مدرسة الآباء اليسوعيين في القاهرة، وبعد سنتين من حصوله على شهادة الثانوية العامة عام 1924م، سافر إلى باريس ودرس الآداب في جامعتها "السربون"، فحصل على اللسانس ثم على درجة الدكتوراه في الآداب عام 1932م، وكانت رسالته فيها "العرض عند عرب الجاهلية". رحل إلى ألمانيا ولندن ليستزيد من طلب العلم، ثم عاد إلى مصر ليتفرغ للأدب وحده، وفي عام 1944م أشرف على تحرير مجلة "المقطف"، واستحدث فيها باب "التعريف والتقيب" لمدة عام، انصرف بعدها إلى عمله الأدبي الخالص.

كان بشر واسع الثقافة متقناً للغة الفرنسية كأحد أبنائها المتقنين ثقافة عالية إلى جانب إتقانه اللغة الألمانية والإنجليزية، أما اللغة العربية فقد كان ضالماً منها، عارفاً بأسرارها، محيطاً بأدق دقائقها إلى درجة لا تتوافر إلا في رجال المجمع اللغوي وفي أساطين اللغويين في العالم العربي (2). وتأتي شهادة يوسف مراد في نصوص بشر فارس العربية مؤيدة لذلك بقوله إنها "تحمل الطابع الأصلي لسر اللغة العربية وسحرها وثرائها، وذلك لأن وراء النص روحاً أميناً صادقاً، ولأن اللغة عندما يمتلك الكاتب ناصيتها وتصبح بين يديه طيعة، تزيد من جلاء الفكر وعمقه، كما أن أصالة الفكر وتعدد وجوه لطائفه تزيد من رونق الألفاظ وبعد تأثيرها في النفس" (3) وهو في لغته — على حد تعبير لويس عوض — لم يكن ذلك الصانع الماهر للجواهر الأصلية فحسب: "يدبج ويصقل وينشر الماسة بالماسة، ويتعقب مستصغر الأحجار بدقيق الإبر... بل كان يدخل أيضاً في عراك مع الألفاظ، ليستولد من الألفاظ جديد المعاني". (4) كل ذلك بأسلوب العالم الأديب "كل كلمة في

\* - باحث من سورية من مؤلفاته (شيخ المصورين العرب يحيى بن محمود الراسطي).

موضوعها، وكل جملة تؤدي المراد بلا زيادة ولا نقص، وعبارته مفصلة على قدود معانيه تفصيلاً ليس أدق منه ولا أحكم مع الوضوح وإشراق الديباجة ولطف التخدير وحسن التصرف مع اجتراء العالم الوثائق على الاستحداث حين يقصر الموجود عن حاجة التعبير (5).

أما أدبه فإنه يمثل الأدب الرفيع الذي ظل يكافح سنوات طويلة نظرياً وعملياً من أجل تثبيت دعائمه، وقد تبلورت دعوته تلك — أدباً وشعراً — في "المذهب الرمزي" الذي كان واحداً من رواده في الأدب العربي إن لم يكن رائده الأول (6).

أما اهتماماته فقد كانت متعددة تطلعون عليها مؤلفاته في شتى ميادين الثقافة كما سنرى.

لقد كان بشر فارس عالماً بارزاً من أعلام الفكر العربي الحديث، تعرف مكانته وترحب به المؤسسات والمحافل العلمية والفنية، المحلية والعالمية، فهو عضو اللجنة التنفيذية لمعهد الموسيقى الشرقي بمصر منذ عام 1930م، وواحد من المشاركين في مؤتمرات المستشرقين منذ عام 1935م إلى جانب طه حسين ومصطفى عبد الرزاق من العرب، ومشارك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية في هولندا منذ عام 1936م. وبعد ذلك نراه عضواً مصرياً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، وعضواً في الجمعية الدولية لنقاد الفن، ورئيس الشعبة المصرية فيها، وعضواً بالمجمع العلمي المصري (7) ثم السكرتير الفخري لهذا المجمع، إلى أن توفي في القاهرة في 21 شباط من عام 1963م.

## 2 - آثاره وأعماله:

كانت اهتمامات بشر فارس الثقافية متعددة، تطلعون عليها مؤلفاته في ميادين الفلسفة والاجتماع واللغة والآداب والفن والعلوم، وكلها تدور حول إبراز أهم وجوه الحضارة العربية وأصالتها. وهو إن كتب أكثر أعماله العلمية بالفرنسية، إلا أنه "لا يكتب بها عن أدب فرنسا وحضارة فرنسا" ولكن يكتب بها عن أدب العرب وحضارة العرب، بل يكتب بها عن أخص وجوه هذه الحضارة العربية التي لا يعرفها إلا المتفقهون في الحياة العربية والتاريخ العربي (8).

أ — في علم الاجتماع واللغة والأدب والنقد الأدبي:

- 1 — (العرض عند عرب الجاهلية، بحث في علم الاجتماع) بالفرنسية، رسالة نال بها شهادة الدكتوراه من جامعة باريس "السربون"، عام 1932م.
- 2 — (المصاعب اللغوية والثقافية والاجتماعية التي تعترض الكاتب العربي ولاسيما في مصر)، منشورات "مجلة الدراسات الإسلامية"، في 24 ص. باريس 1936م، وأصبحت تدرس في السربون، نشر ملخص عنها في مجلة "الهلال" ع يناير 1938م وفي "المقتطف" ع فبراير 1938م.
- 3 — (مجرى الأدب العربي الحديث في مصر لسنة 1938م، من الناحية الاجتماعية) محاضرة

أقيمت في المؤتمر العشرين للمستشرقين المنعقد في بروكسل سبتمبر 1938م، وظهرت في مجلة "القاهرة"، أغسطس 1942م التي يشرف على إخراجها المستشرق غاستون فييت، استعرض فيها ستة مؤلفات أدبية وتاريخية هي:

(في منزل الوحي) لمحمد حسين هيكل، و(على هامش السيرة) لطف حسين، و(سارة) لعباس محمود العقاد، و(في الطريق) لإبراهيم المازني، و(سندباد عصري) لحسين فوزي، و(عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم(9).

4 - (مباحث عربية، في اللغة والاجتماع)، مطبعة المعارف ومكتبتها في مصر 1939م، وكان بعض أبحاث الكتاب مثل "مكارم الأخلاق الإسلامية"، قد ألقى مختصراً في مؤتمر المستشرقين المنعقد في روما سبتمبر 1935م، وقد عمل المستشرق نلينو(10) على نشره بالفرنسية في "المجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم"، في روما مج 13 ج 5-10 سنة 1937م، ونشر بحث "المروءة" مختصراً في "تكملة دائرة المعارف الإسلامية"، في ليدن (هولندا) سنة 1937م، ونشر بحث "في اصطلاحات الموسيقى والفلسفة"، مختصراً في مجلة: "مجمع اللغة العربية الملكي"، في مصر 1935م، وألقي بحث "تاريخ لفظة الشرف"، مختصراً في مدرسة العلوم الشرقية للجامعة الأمريكية في القاهرة مارس 1939م.

وألقي بحث "مسلمون في فنلندا"، محاضرة في جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة أذار 1939م. كما نشرت له مباحث أخرى بالفرنسية: "العرض" في دائرة المعارف الإسلامية ليدن 1936م، و"الفتوة والهجاء والمفاخرة"، في تكملة دائرة المعارف الإسلامية ونقلت إلى الإنجليزية والألمانية في السفر نفسه.

5 - (اصطلاحات عربية لفن التصوير)، منشورات المجمع العلمي المصري 1948م.

#### ب - في القصة والمسرحية:

1 - (مفرق الطريق): مسرحية في فصل واحد، مطبعة المعارف بمصر مارس 1938م، كما نشرت في ملحق "المقتطف" عدد مارس 1938م ثم صدرت عن دار المعارف بمصر ط2 سنة 1938م، وقد نقلها مؤلفها إلى الفرنسية ونشرها في "المجلة المسرحية"، بباريس، ومثلت هناك على المسرح عام 1950م، وفي عام 1951م ترجمت إلى الألمانية وظهرت على المسرح في مهاباد. سالزبورغ الدولي في النمسا عام 1951م وفي فيينا 1952م وفي مونستر بألمانيا عام 1954م(11).

2 - (سوء تفاهم): مجموعة قصص، مطبعة المعارف بمصر فبراير 1942م.

3 - (جبهة الغيب): أحدىثة شرقية في خمس مراحل، منشورات مجلة "شعر"، بيروت 1960م وقد ترجمها المؤلف إلى الفرنسية وسجل نصها الفرنسي في جمعية المؤلفين والملحنين المسرحيين في باريس عام 1952م(12).



4 - وله قصص قصيرة نشرت بين عامي 1927م و1934م منها: (قطعة لحم) التي فازت بالجائزة الثانية في مسابقة القصة المصرية في مجلة "الهلال"، (13)، وقصص بالفرنسية نشرت في (كراسات الجنوب) بمرسيليا.

#### ج - في الفن:

- 1 - (منمنمة دينية تمثل الرسول، من أسلوب التصوير العربي البغدادي):  
"جوها، بنيتها، صيغها، علاقتها بفن التصوير المسيحية في الشرق"، باللغة الفرنسية مع موجز باللغة العربية، منشورات المجمع العلمي المصري 1948م.
- 2 - (سر الزخرفة الإسلامية): باللغة الفرنسية مع موجز باللغة العربية، منشورات المعهد الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة 1952م، وكان قد عرض قسماً منه في المعهد الفرنسي عام 1947م وقسماً آخر في متحف اللوفر بباريس عام 1948م.
- 3 - (مخطوط عربي مزوَّق في النبات) باللغة الإنكليزية، نشر في نيويورك عام 1952م في مجموعة ذكرى أرنست هرزفيلد.
- 4 - (كتاب الترياق، أثر عربي مصور)، بالفرنسية مع مقدمة بالعربية، منشورات المعهد الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة 1953م، نال عليه جائزة أكاديمية الفنون الجميلة بباريس عام 1954م وجائزة جمعية مصر - فرنسا.
- 5 - (الفن القدسي في التصوير الإسلامي الأول) بالفرنسية مع موجز باللغة العربية - القاهرة 1955م.
- 6 - (كيف زوَّق العرب كتب الفلسفة والفقه)، باللغة الفرنسية مع موجز بالعربية، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق 1957م.
- 7 - (طلاسَم مصورة): مجموعة أرنست كول عن الفن الإسلامي في العالم، منشورات (الأخوان مان). برلين 1959م.
- 8 - محاضرتان في قيمة الموسيقى العربية: ألقاهما في سالزبورغ (من أعمال النمسا) في عام 1959م بناء على دعوة من أكاديمية الفنون إلى الحكومة المصرية للمشاركة في المهرجان السنوي الذي يقام في المدينة (14).
- 9 - (سوانح مسيحية وملامح إسلامية في مخطوط عربي مزوَّق في القرن السابع)، باللغتين العربية والفرنسية، منشورات المجمع العلمي المصري بالقاهرة 1961م.

#### د - في الترجمة:

لم يشغل بشر في الترجمة كي لا يصرفه ذلك عن البحث والإبداع، ولكنه نقل إلى العربية



وكانت طريقته في وضع هذه المصطلحات على ثلاثة أوجه:

1 - الوقوف على الألفاظ المخصصة السائرة بين الناس في مصر أو غيرها بعد التحري عنها، بحيث "لا يبعد عن إدراك العامة للفظ ولا ينزل به عن أصوله في اللغة الفصحى" (25).

2 - استخراج الألفاظ بالتقريب والمطالعة من كتب العرب والمستعربين على صنوفها.

3 - استنباط الألفاظ من طريقين: إما أن يستمدّها من اصطلاحات عريقة لفنون أخرى مثل الموسيقى والفلسفة واللغة والأدب وإما أن ينظر في بعض الألفاظ الفصيحة فينقلها بصورتها أو يشق منها مايناسب غرضه من الفن "وتراني في أثناء النقل أتقرب ما استطعت من اللغة الجارية عندنا لهذا الزمن، ملتفتاً إليها أو مستشهداً بها خشية أن تتسع الفجوة بين الذوق السائد واللفظ المستنبط فيموت وليداً" (26).

وقد شرح بشر فارس هذه المصطلحات على نحو واضح محدداً دلالاتها، مشيراً إلى مظاهرها في المعجمات وكتب واللغة الأدب، ومعقياً على بعضها مما خالف فيه (مجمع فؤاد الأول للغة العربية)، وعرض إيضاحه لهذه الاصطلاحات مع الاحتجاج لها على أعضاء (المجمع العلمي المصري) في جلسة علنية بتاريخ السابع عشر من أيار سنة 1948م، وذلك على نحو لا يفهم المراد منه كما يقول عبد القادر المغربي (27) "إلا المشتغلون بفن التصوير الذين نشر هذا البحث من أجل فائدتهم، فلا غرو إذا اقتنوه وانفقوا على مداولة هذه المصطلحات بينهم" (28).

ونعرض هنا هذه المصطلحات بعد تشذيبها وترتيبها حسب الأحرف الهجائية:

أثاره : بقية من أسلوب ذهب شأنه، فتلح إليه في أسلوب آخر مستجد، ففي (اساس البلاغة): "وهم على أثاره من علم أي بقية منه يؤثرونها عن الأولين".

احتذى : حكى واقى، من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية وكذلك في باب الغناء، جاء في (الأغاني): يحتذى إسحاق بن إبراهيم على المثال فيحكيه.

أداء : تعبير حسي بواسطة طرائق الصنعة.

استمداد : استعانة الفنان أو الصنّاع بعمل غيره، مأخوذ من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية، وبخاصة كما في (أسرار البلاغة)، للجراني: (باب الاتفاق والسرقة والاستمداد والاستعانة).

أسلوب : مذهب في الفن، من الأسلوب في الأدب.

اصطراف : أن يأخذ الفنان المتصرف موضوعاً أو صيغة أو غيرها فيحوّله من وجه إلى وجه، ويسمى أيضاً نقل المعنى، وهو بدلاً من "الاختلاس" الذي هو من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية، ولكن استعمال الاختلاس يوقع في لبس مستكره كما أن "نقل المعنى" لا يقع موقع اصطلاح، لشيوخ كلمة النقل وعمومها، أما الاصطراف وهو مقتبس

- من كتاب (العمدة) فهو لفظ شامل لأنواع الأخذ ومنها الاختلاس، فمن باب التجوز والتخصيص معاً يكون الاصطراف للغرض الذي رُضِحَ فوق.
- البَزْ : هو "القماش" عند المعاصرين، مولد عامي، والجزاز في الأدب واللغة معروف.
- بِزّة : شكل معين من "البزة: الهيئة والستارة واللبسة" كما في (لسان العرب).
- بنية : خطة تنظّم بها أجزاء التصويرة.
- تأليف : الجمع العام لعناصر التصويرة مع اختراع، من "التأليف"، عند أهل صناعة الموسيقى مثل الفارابي (29).
- تجافُف : تمايل أجزاء التصويرة أو غيرها بعضها عن بعض في نظام مجموعها، من جنف: مال وعدل، واللفظة في القرآن، ضدها: تراصف.
- تراصُف : معادلة أجزاء التصويرة أو غيرها في نظام مجموعها، وهو من الرصف، "ضم الشيء بعضه إلى بعض ونظمه، ونجده بهذا المعنى في الأدب "كلام متراصف الفقر" (30).
- ترتيب : وضع الشيء مع غيره في نظام معدل، من الترتيب، وضع الشيء مع شكله" كما في (الفروق اللغوية)، للعسكري.
- تزويق : "من زوّق" المعنى العام: تزيين وهو مشهور، ولكن المعنى الخاص هنا هو تنميق الكتاب وغيره بواسطة للتساوير في سبيل الإيضاح على الغالب، كما في (كليّة ودمنة): "وقد ينبغي للنّاظر في كتابنا هذا أن لا يجعل غاية التصفّح لتزويقه"، والتزويقة: التاء للمرة الواحدة نحو تصويرة، والمزوّق: من يتعاطى صناعة التزويق، والمزوّق: الكتاب وغيره موضح بالتساوير.
- تسهيم : هو التزيين في الرسم بالخطوط المتقاربة لإظهار صيغ أو ظل وهو مستخرج كما في (المخصص) لابن سيده من قولهم: "توب مسهم: الذي تشبه خطوطه أفاريق السهم" (31).
- تصوير نقش : الأولى شائعة، وللتصوير معنيان: الأول: إحداث شكل ممثل بطريقة من طرائق الفنون نحو الرسم والنحت، والثاني: تلوين الشكل الممثل، وكلا المعنيين مستعمل في القديم والحديث، لكن التصوير بمعناه الأول هو المشهور، ويحسن البحث عن اصطلاح موقوف على المعنى الثاني، ولفظة "النقش" هي المقترحة، ففي (تاج العروس): "النقش تلوين الشيء بلونين أو ألوان كالنقش" وعلى هذا يكون الناقد من يمثل الأشكال على اختلاف أنواعها مع استعمال الألوان، كالمصور بالمعنى الثاني، ونجعل النقاش من يبسط الدهن على الحيطان — كما في لغة مصر اليوم — أما استعمال المعاصرين النقش في موضع الحفر والنقر فهو خطأ، إذ إن النقش في الخاتم مثلاً لا يفيد الحفر بل إحداث شكل والنقش في الحجر يفيد التتميق لا الكتابة، والرقوم خير من النقوش لهذا الغرض الأخير، وذلك بالعودة إلى (المفردات)، للراغب في أصحاب الرقيم الذين قيل فيهم إنهم "تسبوا

إلى حجر رقم فيه أسماؤهم".

**تصويرة** : السَّاءُ للمرة الواحدة والجمع تصاوير، وهي غير موجودة في الكتب إنما الموجود: صورة وتصاوير، والتصاوير مفردها تصويرة، وهي من اللغة السائدة في مصر اليوم وهي صحيحة(32).

**تقويم** : خصائص سيماء معنية، وفي القرآن "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم".

**تناسب** : حسن المواقع باعتدال النسب في العمل الفني.

**تنسيق** : وضع الشيء مع غيره في نظام يناسبهما.

**تنظيم الألوان** : جمع أصناف منها متجاورة أو متباعدة، من "التنظيم: وضع الشيء مع ما يظهر به، ولهذا استعمل النظم في العقود والقلائد لأن خرزها ألوان يوضع كل شيء منها مع ما يظهر به"، كما في (الفروق اللغوية) للعسكري.

**تنميق** : تحسين وتزيين، ففي (لسان العرب): "تمق الكتاب حسنه وجوده، والثوب النميق والمنمق: المنقوش"، والتنميق في باب الفن بهذا المعنى، وعند ابن خلدون: "ومن صناعة البناء ما يرجع إلى التنميق والتزيين". والتنميقة: الناء للمرة الواحدة، والمنمق: المكان المزدان بأنواع التحاسين من بناء ونحت ونقوش وتنجيد وما إليها، أو مجموع ذلك وهي من نمق ينمق، أما المنمق: فهو من يتعاطى صناعة التنميق.

**تهاويل** : تساميق مختلفة الألوان، مفردها تهويل، والتهاويل في (لسان العرب): "زينة التصاوير والنقوش والوشى والسلاح والثياب والحلي"، وفي (نهاية) ابن الأثير: رأى جبريل ينتشر من جناحيه الدر والتهاويل أي الأشياء المختلفة الألوان، وزاد صاحب (اللسان): "أي تزيين ريش جبريل وما فيه من صفرة وحمرة وبياض وخضرة".

**توازُن** : تكافؤ عناصر التصويرية في التوزيع.

**تواشج** : حملة دانية بين تصويريتين أو بين طريقتين قد تكونان من عهدين مختلفين أو مصدرين متباعدين.

**جَلَلٌ، عَالِيٌّ عَلَى** : يقال: عالى على الحائط بأدوات التنميق، وجلل الحائط وغيره بها أو بالنسائج والسجف، وفي (مقدمة ابن خلدون): "من الحجر والجير وغيرهما مما يعالى على الحيطان عند التأنق كالرخام والصدف". ثم "المعالة على البناء بالتنميق"، وفيها أيضاً: "جلل الحائط بالكلس"، وفي (المخصص): "ثوب أحمر يجلل به اليهودج" وفي (لسان العرب): مادة ل. ف. ع: نساء المؤمنین: "متجللات بأكيسهن".

**حائل** : صفة اللون إذا تغير.

**خيالة** : شخص أياً كان، ممثلاً، ففي (كليلة ودمنة): من أغراض هذا الكتاب إظهار خيالات الحيوانات، وخیالات هنا أدنى إلى أن تكون جمع خيالة من أن تكون جمع خيال، ولو

أراد جمع خيال لقال: "أخيلة"، كما في (تاج العروس).

والخيالة في اللغة كالخيال أي ما تشبه لك في البقطة والحلم من صورة، وأيضاً شخص الرجل وطلعته غير أن الخيالة للمعنى الذي عنيته (33).

دأب : مايمكن بطول المزاوله لأسلوب.

دهانة : صناعة التلوين بالدهان(34).

رفاف : صفة اللون المتكلى، وفي (لسان العرب): "رف لونه: برق وتلألأ"، وفي (المخصص): "بريق اللون وإشراقه ورفيفه".

رُقعة : أداة نحو ورق أو خشب أو حجر، يختارها الفنان لإنجاز عمله فيها، من "الرُقعة التي تكتب"، و"رُقعة الشطرنج: لوحه" و"رُقعة الثوب أصل نسيجه وجوهره"، وفي (محيط المحيط) لبطرس البستاني: "رُقعة الثوب المنقوش نسيجه الأصلي الذي رصف عليه النقش".

رُقن : زين الكتاب بالأصباغ البرافة والرافة في الخطوط أو الرسوم، في (المخصص): "ترقن الكتاب تزيينه، وكذلك تزيين الثوب بالزعفران أو الورس"، وفي (لسان العرب): "الرقان والرقون: الزعفران والحناء.. والترقين: التلطيخ بهما". وفيه أيضاً: "الرقون: النقوش"، والترقين: مصدر رقن، والترقية: التاء للمرة الواحدة، والمرقن: من يتعاطى صناعة الترقين.

زُخرف : لفظ شامل لأنواع التزيين والتحسين، فهي في العربية كما في غيرها لفظ عام، في (لسان العرب): "الزخرف الذهب ثم سمي كل زينة زخرفاً"، ومما يدخل تحت الزخرف: النقوش والتصاویر والنموية بالذهب. والزُخرفة: التاء للواحدة صيغة من صيغ الزخرف، أما الزُخرفة: فمصدر زخرف، وزُخرف: الفعل من الزخرفة وهو أعم من زان وزين وكلاهما يفيد التحسين، والمُزخرف: من يتعاطى صناعة الزخرفة.

ساذج : "معرب سادة الفارسية وهو ما لا نقش فيه"، وبهذا المعنى سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر.

سبك : سبك موضوعاً أو صيغة: أخذه من غيره وأفرغه في قالب له، وهو من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية.

سنة تصويرية : مذهب متوارث في فن التصوير.

صدر : صدر التصوير: المستوى الذي يبدو أقرب مايكون إلى الناظر، من "الصدر أو كل شيء كصدر النهار وصدر الكتاب".

صنعة : مجموعة الوسائل والطرائق في فن من الفنون، في (الأغاني): "تغنت يوماً صلفه جارية زرياب بصنعة إبراهيم الموصلي"، وفي (مسالك الأبصار في ممالك الأنصار)

للعمرى: "صنعة الفص وصنعة الدوائر".

صيفة : مادة : صفة من مواد التصوير تتكرر من علم اللغة، والمعاصرون يطلقون لفظ الموضوع على ثلاثة الاصطلاحات الأجنبية:

Sujet, motife, thème

وللتمييز بينها جعل "الموضوع" للاصطلاح الأول وأدخله في الشائع واستنبط الصيغة للثاني والمطلب للثالث.

طابية : عمامة المطران، وهو لفظ سائر في سورية ولبنان.

طارئة : طريقة أو صيغة هاجمة من الخارج على أسلوب من الأساليب.

طريقة : منهج الأداء، من الاصطلاحات في الموسيقى والأدب.

عصاب : شريط غير دقيق، منقو، يعصب التصويرة وغيرها أي يشد أطرافها أو أوساطها، والعصاب في اللغة: ما عصب به من منديل ونحوه.

عمارة : كل ما يغطي الرأس ويتعذر تعيينه، في (لسان العرب): "عمارة وعمار: كل شيء على الرأس من عمامة أو قلنسوة أو تاج أو غير ذلك.

عمدة الأشخاص : شخص رئيس أو مقصود في تصويرة تضم أشخاصاً كثيرة.

غرار : المثل الكامل الذي يجري عليه الفنان، والفرق بين "الغرار" و"المثال" modéle أن هذا غير مختص بمعنى الكمال.

غرار البدء : المثل الكامل الأول الذي يقتدي عهداً بعد عهد، "من الغرار: المثل الذي تضرب عليه الرماح لتصلح".

غرة الكتاب: تصويرة تزين أوله من معان مختلفة لكلمة الغرة تفيد الاستهلال والطلعة والضوء.

غور : عمق تراه في النظر، من "غور الكهف"، و"فلان بعيد الغور: متعمق النظر" كما في (أساس البلاغة).

فصيلة : جزء من أجزاء التصويرة يبرز وحده للعيان، من "الفصيلة: القطعة من أعضاء الجسد"، كما في (القاموس المحيط).

فن اصطلاحى : فن متواضع عليه من زمن(35).

فن التصاوير : علم الأشكال المصورة بالدهن أو النحت وغيرهما.

قُنباز : رداء القسيس، لفظ سائر في سورية ولبنان.

كساء : اللباس على أي شيء وقع وفيه أطواء ومكاسر ظاهرة.

لطيف : صفة الصبغ الذي غلب عليه اللين والرقّة.

ليانة : هشاشة الخط في الرسم مع مهارة.

**ثوب** : ثوب أو غيره كثير الألوان المتميزة في (المخصص): ثوب "مبرقش: منقوش"، وفي (لسان العرب): و"البرقشة شبه تنقيش بألوان شتى، وأصله من أبي براقش".

**متظاهران** : شخصان أو شيئان ولّى كل واحد منهما ظهره للآخر، الضد: متواجهان.

**متواجهان** : شخصان أو شيئان متناظران وجهاً لوجه، الضد: متظاهران أو متدابران.

**محرف (أو المحترف)** : في (التاج): المحرف كمجلس، والمحترف بفتح الراء: موضع يحترف فيه الإنسان ويتقلب ويتصرف، ومعلوم أن الحرفة هي الصناعة التي يتكسب منها صاحبها وهكذا نضيف إلى "المصنع والمعمل": المحرف أو المحترف مخصوصاً بالصناعة اليدوية الحاذقة، الجمع محارف.

**مخلب** : الثوب الكثير الوشي، بالرجوع إلى المعاجم القديمة.

**مراى** : كل مايقع تحت بصرك في الخليفة أما "المنظر"، فهو من الاصطلاحات الشائعة: فيفيد مجموعة أشياء تأخذ بصرك وأما "المشهد" وهو شائع أيضاً فممنظر ينطوي على حركة ظاهرة أو خفية وهناك "النظارة".

**مساق** : مصدر السوق أو مكانه، وهو المجرى الذي يطرد فيه أسلوب من أساليب التصوير. عند المعاصرين "تيار" والتيار فيه شدة لا حاجة إليها هنا.

**مسخ** : مسخ موضوعاً أو صيغة: حوله من شكل إلى شكل في تحريف أو تشويه، وهو من اصطلاحات الأقدمين في السرقات الشعرية، ومن "مسخ الكاتب"، الذي يحيل المعنى إذا هو صحف.

**مسيح - ممسوح** : صفة البزحين، لا تبدو فيه مكاسره ولا أطواء من "ترهم مسيح: لا نقش عليه"، و"رجل ممسوح الوجه: لا عين ولا حاجب"، كما في (أساس البلاغة).

**مشاة** : تكافؤ في الشكل.

**مُصنّت** : كلمة سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر، وفي (لسان العرب).

**ثوب مصمت** : لونه واحد لا يخالطه لون آخر.

**مطلب** : موضوع معلوم يتناوله الفنان وقد يتصرف فيه، من "المطلب: المسألة في العلم".

**مُعرجة**: صفة الأطواء والمكاسر إذا كانت على التواء، من ثوب معرج: مخطط على التواء، كما في (القاموس المحيط)، وذلك بعد نقل التعرج من الخطوط إلى الأطواء.

**مكسّر، طوى** : الجمع: مكاسر وأطواء، وهي مواقع طي الثوب وطرائقه، والكلمتان غير بعيدتين عن اللغة السائرة.

**مناظرة** : علاقة أو مشابهة بين اثنين، من "تناظرت فلاناً بفلان الشيء بالشيء" جعلته نظيره، وفي اللغة: النظائر بمعنى الأمثال والأشباه.



- مَنزَع** : ما يميل بالأسلوب إلى جهة ما، من "المنزع: النزوع إلى الغاية"، وهي "نزاع"، عند ابن سينا ولكنها توقع في اللبس، كما أن النزعة مما يدور على ألسنتنا اليوم بغير تدقيق (36).
- مُنسَرِبَة** : طريقة أو صيغة داخلية خلسة في أسلوب من الأساليب مع تأثير محدود.
- مَنهَال** : نمط خاص في صناعة العمل الفني، من "لا نسج أحد على منواله"، كما في (أساس البلاغة).
- مهاد** : ساحة التصوير، عليها يتشكل الموضوع. عند المعاصرين "أرضية" وهي مولدة عامية. في (لسان العرب): "المهاد كالأرض جعلها الله مهاداً للعباد، والمهاد الفراش، وقد مهدت الفراش مهاداً: بسطته ووطأته"، فكان المهاد شيء مفروش، موطأ لقبول هيئات الأشخاص وأصناف الألوان وتفاريق المنمق، فنقول مهاد الصورة من ذهب، والمهاد غير "الرقعة"، وهو غير "الخلفية"، فهذه تفيد (مما أنقله عن المجمع): "ما يظهر في المستوى المستبعد من مهاد الصورة كأن يكون هنالك منظر بر أو بحر يتقدمه المشهد المصور".
- موازنة** : من الموازنة في الأدب وغيره. عند المعاصرين: "مقارنة"، وفي اللغة والأدب: "المقارنة: المصاحبة".
- ناتئ المنقور** : مانقر في الصخر على بروز، الجمع نواتئ المنقورات، من نتأ: انتبر وارتفع وخرج من موضعه من غير أن يبين أي أن ينفصل، كما في (تاج العروس)، ثم من "النقر: الكتاب في الحجر"، وكذلك من استعمالهم "الحجر الناتئ والصخرة الناتئة في عرض الجبل"، كما في (القاموس المحيط) مادة ع ق ب، ولا بأس أن نخص النقر بالحجر وإن لم يخصه آخرون بالصخر، فلدينا لغير الصخر مثل الرخام والحجر والخشب ألقاظ نحو النحت والنقب والحفر.
- نظارة** : ما يبدو لك من مناظر الغابات والرياض والجبال (37).
- نفض** : نفض الصبغ "ونصل أيضاً: ذهب بعض لونه، وعند المعاصرين "بهت" وهو عامي (38).
- نقشة** : اسم النوع من النقش والتتميق أو اسم المرة، وهي "يفتح النون" كلمة سائرة عند الحائكين والبرزازين في مصر تفيد صيغة معينة من صيغ التتميق في الثياب نحو وردة أو نجم أو خط أو غيرها، ويعرفها كذلك البنائون، ولها أصل بهذا المعنى عينه في الفصيح.
- نَمَمَة** : فن التصوير الدقيق في صفحة أو بعض صفحة من كتاب مخطوط، واللفظ الأجنبي miniatures يتضمن غرضين متضايقين: "الدقة" وتتميق كتاب بالألوان، ولفظنا العربي يجمع بين هذين الغرضين، ونجدهما في معاجم اللغة وكتب الأدب وشعر البحري وأبي

نهام ففي (لسان العرب): "النمنمة خطوط متقاربة قصار"، وكتاب منمنم: منقش، وفي (الأغاني): "الصوت المنمنم"، وفي (أساس البلاغة): "نمنم كتابه: قرط خطه"، وفي شعر البحري: "الوشي المنمنم"، والمنمنمة: هي التصويرة الدقيقة التي تزين صفحة أو بعض صفحة من كتاب، والمنمنم: الكتاب الذي تزيه منمنمة أو منمنمات، والمنمنم: من يتعاطى صناعة النمنمة.

**واغلة** : طريقة أو صيغة داخلية من الخارج بقوة على أسلوب من الأساليب، من "دخل على القوم واغلاً".

**وشني، تحبير** : في الثياب معروف (كما في المخصص)، وعند المعاصرين "تطريز" وهو من ترخص المتأخرين، إذ التطريز إعلام الثوب بعلامة "قد تكون شيئاً ومن هنا الخلط"، والطراز: ما ينسج من الثياب للسلطان.

وخارج هذا المسرد يمكن للقارئ أن يقع على مصطلحات أخرى في متن كتابه (منمنمة دينية) مثل لفظة:

**العاقب** : التي وردت في "خبر أساقفة نجران مع النبي ص"، وهو موضوع المنمنمة — كما رواها صاحب (الأغاني): "لما قدم صهيب مع نجران وفيهم الأسقف والعاقب" (39)، فإنها تعني كما في المعجم العربي القديم "الذي يخلف السيد والذي يخلف من كان قبله في الخير" كما في (القاموس المحيط)، أما عند بشر فارس فتعني: "صاحب المشورة أو محافظ البلد"، وذلك بالرجوع — كما يقول — إلى الأصول السامية لهذه اللفظة (40)، غير أنه لم يبين لنا إلى أي لغة سامية تنتمي هذه اللفظة.

وفي كتابه (سر الزخرفة الإسلامية)، نقع على "مسرد عربي — فرنسي لاصطلاحات الفلسفة والفن"، عرض فيه ما يزيد على مائة وثلاثين مصطلحاً مما استخرجه بالمطالعة والتفتيح من كتب العرب والمستعربين، كان قد ورد منها ثلاثون مصطلحاً في مجموعة اصطلاحاته السابقة، أما الجديد منها فقد رأى أنه من الغلو أن يذهب إلى إيضاحها مع الاحتجاج لها كما فعل في السابق، لكنه علق على طائفة منها تسوق إلى الارتياب (41)، من هذه الألفاظ المصطلحات التالية:

**الرقش** : وهو ما يعبر عنه بالآرابيسك arabesque، وفيه يكمن لب الزخرفة العربية، وتبين في الرقش عنصرين ثابتين، فمن جهة تأويل النبات ولاسيما الورقة والساق تأويلاً كله هزة، ومن جهة استغلال الخطوط استغلالاً يجريه التصور. ومن هذين العنصرين مبدآن: الأول يظهر كأنه العيب، والثاني يبرز في هيئة التدقيق الهندسي، ومن هنا تخرج طريقتان لـالرقش "الرمي" و"الخيط"، كأنما يد الصناع تنظم الخطوط بخيط، أو تفرش الورقة والساق من طريق الرمي، وهذان الاصطلاحان مما أخبرني به شيوخ أهل الصناعة في دمشق (42).

**سرخان** : صحيح أن الفصح المتواتر هو "سَرَح" و"سروح" مصدرين للفعل سرح، ولكننا نؤثر صيغة "السرхан" الجارية على ألسنة الناس عندنا، للتعبير عن شroud الفكر، زيادة على أن صيغة "الفعلان"، غالبية على الحركة والاضطراب نحو: الجولان والخفقان.

**عَبَث** : caprice (43) بالرجو إلى (التعريفات) للجرجاني: "العبث ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة وقيل ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله".

**هزة** : enthousiasme (44) وهناك لفظة أخرى هي أريحية، ولكن غلب عليها الآن معنى السخاء، ويستعمل أهل الفلسفة لهذا العهد لفظة "حماسة"، وهي في اللغة غير هذا.

**يُبْس** : "من مصطلحات الخط "الخط اليابس"، ويقابله اللين "بالرجوع إلى (صبح الأعشى) للقلقشندي.

ومن اصطلاحاته في الموسيقى لفظاً "المساوقة"، و"المراسلة"، فقد وجد أن لفظ accompagnement بالفرنسية يعني متابعة الغناء بآلاته أو بالصوت على غير تفريق، ومثل ذلك باللغتين الإنجليزية والألمانية، بينما العربية يعوزها ما يعبر عن هذا اللفظ، فاهتدى بعد التقصي والتتقيب إلى إيجاد مصطلحين مقابل ذلك المصطلح الأجنبي وهما:

**المساوقة** : متابعة الغناء بالآلة، بالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون: "وقد يساوق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات، إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تستخذ لذلك "وفي اللغة" المساوقة: المتابعة، وتساوقت الإبل، تتابعت كأن بعضها يسوق بعضاً" (45).

**المراسلة** : هي متابعة الغناء بالصوت، ففي (المصباح المنير) للفيومي: "تراسل الناس في الغناء إذا اجتمعوا عليه، يبتدىء هذا ويمد صوته فيضيق عن زمن الإيقاع فيسكت، ويأخذ غيره في مد الصوت ويرجع الأول إلى النغم، وهكذا حتى ينتهي"، وفي (تاج العروس): "وهو وسيلة في الغناء ونحوه، وراسله الغناء باراه في إرساله" (46).

أما ما وضعه من ألفاظ وتراكيب اصطلاحية في (المسرح) فقد أثبتته في مقدمة (مفرق الطريق)، ونوه بها، لأنه استخدمها في التوطئة التي كتبها لهذه المسرحية، وهي ترجع إلى التصوف والفلسفة والموسيقا. وقد استخرجها كما قال من المصادر العربية الثبوتية مثل (الرسالة القشيرية)، و(مقدمة ابن خلدون) و(الرسالة الشرقية في النسب التأليفية) مخطوطة لصفي الدين عبد المؤمن الأرموي. ومن هذه الألفاظ والتراكيب التي وضعها أو نقلها من معنى إلى معنى:

**النشاط الكامن** : أي القائم في النفس بالقوة لا بالفعل.

**التخيل المنسرح** : الذي لا يقوم دونه سد.

**المنتظم** : أي المدرج في نظام معين.

**المبذول** : وهو ما يقع تحت الحواس.

**الذات الفنية** : أي جانب من جوانب الفطرة مهياً للتأثر بألوان الفن أو ابتداعها.

**الصناعة الموقوفة** : أي التي لا تقبل التغير.

**النغم الحادي** : أي الغالب في اللحن والمتردد في ثنياه.

**المتنقل** : المكان الذي ينقل الشيء إليه (47).

وهناك لفظة أخرى استحدثها بشر واستخدمها في مسرحيته وهي:

**غيابات (48):** بدلاً من لفظة "كواليس" دون أن يعقب عليها بشيء، غير أنه عندما قرأ في الجزء الثاني مج 30 من مجلة المجمع العلمي العربي مقالاً للدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي (49)، يقترح فيه كلمة "دهليز" بدلاً من "كواليس"، جمع "كواليس" بالفرنسية، كتب يقول: والذي يبدو لي أن ليس في "الدهليز" الخفاء الشديد الذي يلف "كواليس" إضافة إلى هذا أن مدلول الدهليز محدود مربوط ما بين الباب والدار "فمن المتعذر التلطف له من جهات، أعني إن جاز له من باب النقل أو من باب التخصيص أن ينم على أروقة دور الحكومة أو أبيهاء الندوة النيابية حيث تجري أسرار وتحاك أمور، فهيئات أن ينم على الأجزاء المستورة في بناء المسرح وهي الكواليس، ووضعها بعيد عن هيئة الدهليز، ومن الكواليس انستقل المعنى في الفرنسية إلى ميدان الأعمال وحقل السياسة. ويرى أن لفظ "غيابات" يصلح لمجال الأسرار كيفما وقع إن كان ذلك في المسرح أو ميدان العمل أو حقل السياسة بشرط الخفاء. وفي مادة (غ ي ب) طاقة غزيرة من الخفاء، ففي (أساس البلاغة): "سمعت صوتاً من وراء الغيب أي من موضع لا أراه"، وكل ما غيب شيئاً. وفي (لسان العرب): "الغيابة تغيد الاستتار في جملة مواقعها: النبات إذا أفلت من شعاع الشمس، الأرض إذا انخفضت عن مستوى الصعيد، ومنها غيابات الجب"، والذي يلزمه التغيب حتى لا يقع عليه بصر ولا ينفذ إليه سمع، ولا يشهره ضوء تأهب الممثلين قبل جولاتهم على خشبة المسرح، وكذلك التهامس في زوايا الدوائر الحكومية والنيابية" (50). وفي حقل الدراسات الاجتماعية والفلسفة أبدع بشر فارس في وضع بضعة مصطلحات جديدة منها:

**التفرُّد** : بدلاً من الفردية، بمعنى أن بهمل الرجل جماعته، قبيلة كانت أو أمة، فينقبض عنها ويجعل همه نفسه (51).

**التماسك** : بدلاً من التضامن، وهو أن يكون بين رجال الجماعة الواحدة التئام وتسايير وتعاون، بحيث يكونون من الجماعة بمكانة الأجزاء من الكل. والتماسك ضد التفكك والاسترخاء كما في (أساس البلاغة)، و(لسان العرب). وبهذا يدل على المتانة، ومنه "هذا حائط لا يتماسك ولا يتمالك"، والشاهد أن: مسك بالشيء وتمسك وامتسك واستمسك تأتي بمعنى

اعتصم به وتعلق كما في (المصباح المنير)، بينما لفظة التضامن أنكر بعضهم ورودها في متن اللغة، لأن الضمان في اللغة يفيد الكفالة وما وراءها من التبعة (52).  
الإمداد : البحث العلمي الذي يلقي في محافل العلماء كالمؤتمرات.  
الرأي القَبْلِي : الرأي القائم في ذهن قبل شهادة التجربة ويقابله الرأي البعدي.  
البناء الاجتماعي : كيفية تكون الجماعة من حيث الصلات المتبادلة فيها ومن حيث اتساعها (53).  
الكلمة الرمز : هي كلمة متى وقعت في السمع فإنها تنشر في الخاطر مجموعة من القيم المجردة (54).

النقد الباطني : مقابل النقد الخارجي (55)، وقد أخذ عليه هذا الاستعمال صديق شيبوب (56) (ومن قبل إسماعيل أدهم)، لأن ذلك كما يرى شيبوب لا يتماشى وتقاليد اللغة، فقد قالوا خارجي ودخلي، أو ظاهري وباطني، غير أن بشر لم يكن يستكين لناقديه ولا تلين قناته لخصومه، فلا يتراجع بحرف مما يكتب، لأنه كان يعرف كيف يكون موضع الحرف في سياق الكلم، وكيف يؤدي الكلم في دلالاته المحددة مقاصده في التعبير.

يردّ على ما قاله شيبوب بأن ذلك حق من جهة التقليد اللغوي "إلا أن للاصطلاح الفلسفي أن ينحو نحوه ابتغاء الدقة والفرار من اللبس، وبين هذا أني لو استعملت الظاهري لانصرف الذهن إلى الأخذ بالظاهر والظاهر كما في تعريفات الجرجاني هو اسم الكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأول والتخصيص، هذا على حين أني أريد القضية التي يكون الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط (بالرجوع إلى اصطلاحات الفنون للتهانوي)، وأما انصرافي عن لفظة الداخلي فسببه مخالفة اللبس، وذلك لأن للفظه الداخل (بالرجوع إلى تعريفات الجرجاني) مفادات شتى في الكلام والفلسفة، هذا فضلاً عن أن الباطن أدل على المعنى المقصود من الداخل في هذا التعبير (النقد الباطني) لأن الباطن يوجه الذهن إلى ماهو داخل وإلى ما في الداخل من خفي، على حيز أن النقد الداخلي لا يقتضي النفاذ إلى كنه الأشياء بل يقف عند ما وراء المنظور، وعلى ذلك ترى الباطن أسد إيجالاً وأعم" (57).

ومن الألفاظ التي وضعها بشر فارس واستعملها في مؤلفاته لتحل محل مصطلحات درجت على الأعلام غير صحيحة، لفظاً "المشتمل"، و"المسرد"، إلى جانب لفظ "الفهرس"، لأن هذا كما في (لسان العرب): هو الكتاب الذي تجمع فيه الكتب، لكنه أصبح من الألفاظ المشتركة إذ يستعمل بالإضافة إلى ذلك للدلالة على ما يتضمنه الكتاب من موضوعات، ثم على جداول الألفاظ والأسماء وما إليها. لذلك رأى أن تبقى لفظة "الفهرس" للمدلول الذي حدده (لسان العرب)، ونستخدم اللفظين:

المُشْتَمَلُ : أي مضمون الكتاب وموضوعاته.

المُسَرَّدُ : وهو ما تدرج تحته جداول الألفاظ والأسماء وما إليها. من "السرد في اللغة: تقدمه شيء إلى شيء تأتي به متساقاً بعضه في إثر بعض متتابعاً"، كما في (لسان العرب) (58).

استطلاع: هو البحث الذي يكشف عن أمر مجهول وحقيقة مستورة ويدخل في باب المشاهدة بمباشرة وملافة كما يقول ابن سينا من علم الاجتماع. فهو ليس بمعنى المبحث العلمي المتواضع عليه ولا التحقيق الصحفي (59).

وأخيراً، نقف عند لفظة لم يكن بشر قد وضعها، إنما استخدمها في كتاب (مباحث عربية)، ومالبثت أن دخلت المعجم الحديث وهي كلمة "منضدة" (60) فأخذها عليه الأب انتاس ماري الكرمل (61) لاستخدامها بدلاً من النضد، والنضد من باب تسمية الشيء بالمصدر، وكما أن لفظة "منضدة" لم ترد في كلام فصيح العرب (62) فرد عليه بشر من باب الاجتهاد ليثبت صحة اللفظة قائلاً: والوجه أن المنضدة لا تصيبها في (لسان العرب) ولا في (القاموس المحيط) مثلاً، ففيهما "النضد: السرير الذي ينضد عليه المتاع"، فالأب العلامة على صواب إلا أن المعجمات لا تحصر متن اللغة فضلاً عن أن باب الاشتقاق ميسور لطالبه، والمنضدة، على وزن مفعلة "يكسر الميم"، تجري مجرى اسم الآلة، ثم إنني يلوح لي أن استعمال لفظة النضد يورث بعض الاشتباه، لأن النضد يدل على الشيء ومصدر الفعل في آن، وفي استعمال لفظة "المنضدة" تقييد للمعنى ونجاة من الاشتراك (63).

وقد تحدث فيما بعد الأديب محمد إسعاف النشاشيبي (64) في هذه المسألة فقال: وكانت هذه اللفظة "المنضدة" وردت في مؤلف للأديب الكبير الدكتور بشر فارس فخطأه عالم مشهور، وبعد أن ذكر بما كان قد كتبه من قبل في عددي الرسالة 316 و328 حول ذلك قال إن الإمام الزمخشري ذكر المنضدة في غير مكانها، فهي لم تظهر في مادة (ن ض د) وظهرت في (ف ج ج): المنضدة شيء كالسيرير له أربع قوائم يضعون عليه نضدهم، وفي الجمهرة: النضد متاع البيت، وما نضد بعضه على بعض فهو نضيد ومنضود والجمع أنضاد، وكثر ذلك في كلامهم حتى سمو السرير الذي ينضد عليه المتاع نضداً، قلت ليكون بعد اليوم النضد للنضد لا لما بوضع عليه، ولكن المنضدة للمنضدة، والمنضدة شيء كالسيرير له أربع قوائم يضعون عليه نضدهم (65).

ولم يقتصر بشر في ميدان المصطلحات على وضعها، إنما عمل أيضاً على إنارة الطريق لغيره من الباحثين في التنقيب عن مواطن المخطوطات التي ينطوي على مصطلحات فنية وعلمية وفلسفية، فانصرف يبحث في دار الكتب الوطنية في باريس عام 1934م وفي دار الكتب الوطنية في برلين عام 1935م عن مثل هذه المخطوطات مما يعمل على تعزيز "أوضاع لغتنا أو يزيد في متنها" (66)، فوقع على نوعين منها: الأول يتضمن مصطلحات مدرجة حسب ترتيب المفردات في المعاجم، الثاني يشتمل على مصطلحات متفرقة دون ترتيب، إلى جانب طائفة أخرى من المخطوطات في اللغة واللهجات، وعرض بعضاً منها في كتابه (مباحث عربية) (67).

أما طريقته في استحداث هذه المصطلحات فلم تكن عشوائية، فقد حدد لنا منذ البداية الخطوط العامة في وضعها، وإن لم يفصل في نقاط منهجه الذي سار عليه من أجل ذلك، وهو ما أخذ يلح عليه الباحثون فيما بعد من تأكيد على ضرورة المنهج، خاصة بعد أن كثر الاستغال بتوليد

المصطلحات الحضارية من قبل المجامع اللغوية والمؤسسات التعليمية والأفراد، ابتداءً من أحمد فارس الشدياق وبتطرس البستاني حتى الآن (68).

غير أننا إذا أنعمنا النظر فيما وضعه استطعنا أن نكشف عن نقاط هامة في منهجيته وهي:

• استقراء المصادر العربية القديمة، من المصنفات اللغوية وكتب الأدب ودواوين الشعر والعلوم المختلفة، إلى جانب القرآن وكتب الحديث للوصول إلى مصطلحات تراثية بعد إسنادها إلى أصولها العربية.

• لم يعتمد على مؤلفات أصحاب الاختصاص فحسب في مصطلحات التصوير بل تجاوز ذلك إلى الأدباء والنحويين وعلماء اللغة والمؤرخين والجغرافيين وذلك بنقل دلالة اللفظ من معنى إلى معنى، فمصطلحات مثل "النمط والموازنة والأسلوب" أخذها من الأدب، و"الصيغة" من علم اللغة، و"التأليف" من صناعة الموسيقى، و"الطريقة"، من اصطلاحات الموسيقى والأدب، و"احتذى" من باب الغناء والسرققات الشعرية، و"مسخ والاستمداد"، من باب السرققات الشعرية.

• الحرص على أن يكون اللفظ سهل النطق، خفيفاً على السمع، وأن يكون قريباً من الذوق السائد ولذلك يهمل لفظ "مخيف" لما فيه من ثقل مع أنه يؤدي المعنى عينه للفظ "مبرقش".

• تحديد دلالة واحدة للمصطلح الواحد، فهو عندما وجد المعاصرين يطلقون "الموضوع"، على ثلاثة اصطلاحات أجنبية ميز بينه وبين "الصيغة" و"المطلب" كذلك لفظة "فهرس"، وما تحمله من دلالات، فأضاف إلى جانبها مصطلحي "المسرد" و"المشمّل".

• توخى الدقة والخصوصية في مدلول المصطلح لتفادي الغموض واللبس، ويبدو هذا واضحاً في تحديد معنى "معرجة" و"استمداد"، والتمييز بين "طارئة ومنسربة وواغلة وكذلك بين "المراى" وكل من "المشهد والمنظر والنظارة"، وهذا ما دعاه أيضاً إلى مخالفة مجمع اللغة الملكي في مدلول بعض المصطلحات مثل "التراصيف" بدلاً من "التمائل"، كما خالفه في مدلول لفظة "الدهن" وغيرها. هذا وإن كنا نأخذ عليه ما أبقاه من كلمات دون إيضاح مثل كلمة "الوشى" التي قال إزاءها "الوشى في الثياب معروف"، ومثلها كلمة "البز والبراز"، كذلك اقتصره على القول حيال لفظي "التصور والمقصد" بأنهما من اصطلاحات الفلاسفة.

• معارضة اللفظ العربي باللفظ الأجنبي (باللغات العالمية الفرنسية والإنجليزية وأحياناً الألمانية) وعندما تقتضي الضرورة ذلك، كما في مصطلحات الموضوع والصيغة والمطلب والمساوقة والمراسلة.

• اللجوء إلى الاشتقاق أي استخراج كلمة من كلمة أخرى طبقاً لصيغ وأوزان معروفة في العربية، كمصطلح "الدهانة" على وزن "فعالة" للدلالة على الحرفة، و"مساق" التي هي

مصدر للسوق أو مكانه، وتُترافف وتوازن وتواشج، على صيغة "تفاعل" للدلالة على الاشتراك مع المساواة، و"محرف" على صيغة "مفعّل" للدلالة على اسم المكان.

• تفضيل الكلمة العربية الأصلية على المعربة أو الدخيلة، فبدلاً من "أرابسك" السائرة على الأقلام والألسن، وضع كلمة الرقش، التي تجمع بين طريقتين من الزخرفة وكذلك في كثير من كلماته التي استنبطها من الأصالة اللغوية.

• اقتصار المصطلح على كلمة واحدة كما في المثال السابق، فكلمة أرابسك التي تعني عند الغربيين الزخرفة النباتية، لم ترد صياغتها بلفظ عربي فصيح واحد إلا على يدي بشر فارس، بينما لم تتخذ مفهوم المصطلح بالمعنى الصحيح للكلمة عند غيره، فقد كانت وما زالت حتى اليوم لدى الباحثين العرب المشتغلين بالدراسات الفنية — حائرة بين تعابير لا تتفق حتى على صياغة واحدة، فهي عند زكي محمد حسن: "الزخرفة بالفروع النباتية" (69)، وعند أبي صالح الألفي: "الزخارف النباتية" (70)، وعند حسن الباشا: "الزخرفة العربية المورقة"، (71)، وعند ثروت عكاشة: "التوريق المتشابك أو الرقش" (72)، وهو هنا قد خص الرقش بالتوريق فحسب، أما طارق الشريف فيعرض لنا ما تحمله هذه الكلمة في العربية من تباين في الصياغة والمعنى في استطراده التالي: "لقد اعتاد عدد من نقاد الفن على تفسير كلمة أرابسك على أنها شكل من التوريق وقد أراد منها آخرون صيغة هندسية كالمرّبع والمثلث والمخمّس ثم تتضاعف وتتشابك لكي يستخرج منها الأشكال التي لا حصر لها من الخيط العربي، إن كلمة الأرابسك لا تقتصر على هذه المعاني لأن لهذه الكلمة أكثر من معنى حسب التفسيرات النقدية لها عبر العصور المختلفة والظروف المتباينة. إن كلمة أرابسك تعني كل صياغة فنية تعتمد على جدلية معينة في الأشياء التي نراها، وعلى حركية بين هذه الأشياء" (73).

حق أنه لأول مرة بعد رحيل بشر فارس يرد مصطلح الرقش عند غفيف بهنسي مقروناً بلفظ arabesque ليقول بعدها "ولكي نخص الميزات الفنية العربية في شكل معين من التصوير وهو التجريدي والتوريقي، فإننا نفضل استعمال كلمة الرقش العربي لتمييزها عن جميع أشكال الرسم والتصوير" (74)...

• الرجوع إلى الكلمة السائرة على ألسن العامة وبخاصة أهل الصناعة، وهي عنده بضعة ألفاظ منها "التصويرية، والنقشة، والنظارة"، و"الرمي والخيط" وهما طريقتان للرقش تقوم الأولى على الزخرفة النباتية والثانية على الزخرفة الهندسية، ولا ضير في الإفادة من مثل هذه الكلمات، حتى إنه أصبح هناك شبه إجماع على إمكانية الاقتباس الذوقي من كلام العامة في صياغة المصطلحات، كما أنه قد دخل العربية عن هذا السبيل كثير من الألفاظ مثل "ورشة وفرشاة وحفّية" وهو ما يقوله أحمد شفيق الخطيب بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على عمل بشر فارس. غير أن الخطيب في الوقت ذاته يشرط على من يلجأ إلى ذلك



الافتباس أن تكون الكلمة العامة "مشتركة بين لهجات عربية عديدة" (75) وعلى ذلك نعقب على لفظة "الطابية" عند بشر بأنها لا يمكن أن تثبت كمصطلح، وهي غير معروفة لدى العامة إلا في سورية ولبنان كما يقول. ونضيف: إذا كانت هذه اللفظة سائرة في هذين البلدين، فإن شيوعها كان لزمان معين أما لفظ "القتباز" فلا ندري لماذا خصه بلباس القسيس، وهو أكثر شيوعاً عند الناس على أنه من لباس العامة وليس مقتصراً على رجال الدين.

\* — كل ذلك بالإضافة إلى ما تتطلبه منهجية وضع المصطلحات من اطلاع وخبرة ومعرفة تامة بأصول اللغة وتصاريحها ومجازاتها ودقائقها، وما يبذلها صاحبها من جهد مضمّن في البحث وجلد في التنقيب، وهو ما كان يحوزه بشر فارس إلى جانب أنه واحد من الذين يقدسون العربية ويتقانون من أجلها.

أما حظ مصطلحات بشر فارس من الشيوع فلم يكن بأحسن من حظ غيره من العلماء، صحيح أن ما وضعته أو أقرته المجامع اللغوية "كان على العموم أكثر قابلية للحياة" كما يقول أنيس المقدسي، في حين أن إبراهيم اليازجي وضع مايقارب خمساً وخمسين كلمة لم يبق منها حياً غير عشرين، وأنستاس الكرملّي وضع مايقارب ستين كلمة لم يبق منها غير ثماني عشرة كلمة، وأحمد رضا وضع مايقارب مائة واثنين وعشرين كلمة لم يبق منها حياً غير أربع عشرة كلمة (76)، إلا أن مالم يأخذ طريقه إلى الشيوع من ألفاظ بشر فارس لا نقول، أنه قد مات مثل تلك التي أشرنا إليها، فمصطلحاته لم تكن من ذلك النوع الذي يتعلق بشؤون حياتنا اليومية مما نطلق عليه (ألفاظ الحضارة أو كلمات الحياة العامة) "هذا العنوان المستحدث الذي تلخص دلالاته الموضوعية" كما يقول محمود تيمور، في أنه يتناول المسميات الشائعة، الدائرة على الألسن والأقلام مما يحتاج إليه الناس في جمهورهم الكبير على أوسع نطاق: "إذ يشمل المسميات التي يحتويها البيت والسوق والصحيفة والسيارة والكتاب والمذيع من وصف وتصوير وإعراب عن الفكر بوجه عام (77) فيما كانت مصطلحات بشر فارس تنحصر في حيز ضيق من الخصوصية أو دائرة ضيقة من التخصص الذي لا يهم إلا قلة من المثقفين والمشتغلين بالدراسات الفنية بالإضافة إلى أن سبل انتشارها كانت محدودة وكثيرون ممن اطلعوا على ما كان يكتبه من مباحث علمية وفنية كانوا يتغافلونها أو يتعاملون عليه ويرمون به بقبيح الكلام وفحشه، منهم عباس محمود العقاد الذي رماه "بقلة الفهم وقلة الذوق"، لأنه تجرأ على نقد كتابه "الصديقة بنت الصديق" مما لا مجال للتفصيل به هنا، ومحمد مندور الذي هاجم أسلوبه فأخذ عليه وضع "المشتمل" بدلاً من الفهرس كما فهم مندور، وعدّ ذلك من باب التكلف (78) دون أن ينظر في هذا المصطلح ليبيدي رأيه فيه، وكان استحداث مصطلح جديد هو من باب التحذلق أو التأنق في الأسلوب كما يقول.

أما الآن فقد أصبحت كتابات بشر فارس — بعد أن طواها النسيان — بعيدة عن ذاكرة الباحثين، حتى صاحبها لا يكاد يذكره أحد — إلا ما ندر — طوال السنوات التي مرت بعد وفاته، فالدراسات

أغفلت البحث في نواحي إبداعاته المتعددة، والمجمع اللغوي في مصر تغاضى عن النظر في مصطلحاته أو التنسيق مع المجمع العلمي المصري بشأن ذلك، وكان حرياً به أن يفعل، لأن في ما بذله بشر فارس من "مباحث في اللغة وتاريخ الألفاظ واستخراج المصطلحات ما يهيم المشتغلين باللغة وفي مقدمتهم المجمع اللغوي" (79).

ومع ذلك فإن عدداً من المصطلحات والألفاظ التي استحدثها بدلالات جديدة ومحددة، شاعت وجرت على الأقاليم، منها "المنمنمة والتصويرية والتزييق والرقش وغرة الكتاب والتماسك والمسرود والمشتمل". أما تلك التي لم تنتشر من كلماته فإنها ما تزال تحتفظ بأصالة وجودها الذي تنكس فيه وتستمد منه التراث، وهي بما تملكه من سلامة الخلق في ولادتها، تهب نفسها خالصة لأي قلم، فينتلقها دون أي حرج إذا أراد، ولا يستطيع أن يتنكر لها إذا لم يأخذ بها.



#### الهوامش:

- 1 - انظر مقالنا (بشر فارس في الذكرى الثلاثين لوفاته): الأسبوع الأدبي ع 361، 1993/5/6م.
- 2 - د. لويس عوض (بشر فارس): مجلة الأديب ع نيسان 1963 ص 55.
- 3 - د. يوسف مراد (بشر فارس): المجلة ع 76، إبريل 1963 ص 20.
- 4 - د. لويس عوض (دراسات في النقد والأدب) المكتب التجاري، بيروت 1963 ص 17.
- 5 - إبراهيم المازني (المقتطف) ع يونيو 1939 ص 116.
- 6 - انظر مقالنا (بشر فارس والدفاع عن قيم الحضارة العربية الإسلامية) المعرفة ع 339 - كانون الأول 1991 ص 209.
- 7 - للمجمع العلمي المصري: تأسس في القاهرة (باللغة الفرنسية)، أيام الحملة الفرنسية عام 1798م بقرار من نابليون بونابرت، وفي عام 1759 نقل إلى الاسكندرية باسم (مجلس المعارف المصري)، ثم أعيد إلى القاهرة باسمه الأول عام 1880م.
- 8 - لويس عوض (بشر فارس): الأديب المرجع السابق.
- 9 - (المقتطف): (حول مؤتمر المشتغلين) ع نوفمبر 1938 ص 483 وأيضاً المقتطف ع

- ديسمبر 1942 ص 540.
- 10 - كارلو الفونسو نلينو (1872 - 1938)، إيطالي، من أعلام المستشرقين حاضر في الجامعة المصرية وعنى بالعلوم العربية وتاريخ الأدب العربي والتصوف الإسلامي، كان عضواً في مجمع فؤاد الأول للغة العربية ونائباً لرئيس المجمع العلمي في روما وعضو شرف في كثير من الجمعيات العلمية في إيطاليا وفي غيرها من البلدان.
- 11 - يوسف أسعد داغر (مصادر الدراسة الأدبية) (ومعجم المسرحيات العربية والمعربة) منشورات وزارة الثقافة والفنون - الجمهورية العراقية 1938 ص 545.
- 12 - يوسف مراد (بشر فارس) للمجلة م.س.ص 21.
- 13 - نشرت القصة في مجلة الهلال ع أغسطس 1934.
- 14 - انظر مقالته (تجربة موسيقية) في مجلة الحكمة ع أيلول 1959 ص 64.
- 15 - انظر ترجمته لقصيدة بودلير (أشجان القمر) في المقتطف ع يناير 1934 ص 85 و(بنبرع دم) في المقتطف ع إبريل 1934 ص 493.
- 16 - انظر ترجمته لقصيدة شيلر (الفتاة الأجنبية) في

- بدمشق مع 26 ج 4 ت 1 1951 ص 597.
- 29 - هذا المصطلح (التأليف) الذي وضعه مقابل للفظ الأجنبي composition خالف فيه المجمع ونعني به عندما يرد مجمع فؤاد الأول الذي وضع لإزاءه مصطلح الإنشاء.
- 30 - أقر المجمع التماثل بدل الترأص مقابل symetrie لكن التماثل عنده هو مقابل Parité كما في تماثل العددين أي كون أحدهما مساوياً للآخر، على نحو ما ورد في التعريفات للجرجاني في حين أن المصطلح الأجنبي الأول ليس قائماً على هذا وحده.
- 31 - أقر المجمع بدلاً من اصطلاح التسهيم لفظ الترتين مقابل اللفظ الأجنبي hachure لكن الترتين بعيد عن هذا في اللغة لأنه كما سيرد شرحه لهذا اللفظ أقرب إلى دلالة من مدلول اللفظ الأجنبي eluminer.
- 32 - يقول بشر إن التصويرية image غير المصورة وغير الصورة اللتين أقرهما المجمع فالمصورة tableau لوح عليه تصويرية وللصورة portrait مثال إنسان.
- 33 - أغفل المجمع هذا اللفظ وأقر لفظ الخيال أي الرسم الذي يظهر منظر شخص أو غيره بلون قطعي واحد، يقول بشر: وهو غير المراد في اصطلاحنا.
- 34 - أقر المجمع "الدهن" لكنه وضعه للعمل نفسه بينما وضع لفظ الرسالة لصناعة الرسم مقابل peinture بدلاً من الدهانة.
- 35 - أقر المجمع للفن التقليدي مقابل art conventionnel لكن التقليد يقول بشر هو اتباع الإنسان غيره من غير نظر وتأمل في الدليل وليس هذا ما يقصده في اصطلاحه.
- 36 - انظر بشر فارس (سر الزخرفة الإسلامية)، ص 46.
- 37 - أقر المجمع هذا الاصطلاح (المنظر البري) ترجمة لكلمة landscape.
- 38 - أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة عام 1982 استخدام كلمة "بهت" بمعنى ما تغير لونه

- المقتطف ع مايو 1935 ص 606.
- 17 - من تلك ترجمته لفصل بعنوان (الشعور بالجمال) من أحد كتب برغسون في مجلة الثقافة ع 125 لعام 1941 ص 15.
- 18 - انظر مجلة الهلال عدد مايو 1945 ص 196.
- 19 - انظر هامش ص 59 من كتاب مباحث عربية لبشر فارس.
- 20 - انظر النيل رقم 1 من كتاب مباحث عربية لبشر فارس.
- 21 - انظر النيل رقم 1 من المرجع السابق.
- 22 - انظر النيل رقم 5 من المرجع السابق.
- 23 - من تلك ما كتبه في المجلات المصرية كالمقتطف والهلال والرسالة والثقافة والكتاب المصري والكتاب وفي المجلات اللبنانية كالمشرق والمكتشف والأديب والحكمة والرسالة عدا المجلات الصادرة عن المجمع اللغوية (المجمع العلمي المصري - والمجمع الملكي للغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي العربي بدمشق)، وفي الصحف اليومية كالأهرام وأخبار اليوم وآسيا الليبرالية والأيام المشقية، أما المجلات الأجنبية فنذكر منها مجلة الدراسات الإسلامية فرنسا، والمجلة الأكاديمية للعلوم روما، ومجلة الفنون باريس، ونشرة الباحث العربية التي كان يصدرها كل شهرين في الجزائر المشرق الفرنسي هنري بيريس.
- 24 - بشر فارس (منظمة دينية) ص 27.
- 25 - حصن كامل الصيرفي (حول اصطلاحات عربية لفن التصوير) المقتطف ع مارس 1949 ص 235.
- 26 - بشر فارس (دس) للصفحة نفسها.
- 27 - عبد القادر المغربي (1967 - 1956)، عالم لغوي ولد في طرابلس الشام، وكان عضواً في مجامع اللغة العربية في دمشق والقاهرة وبغداد من كتبه (الاتفاق والتعريب) و(عثرات اللسان).
- 28 - عبد القادر المغربي (حول اصطلاحات عربية لفن التصوير)، مجلة المجمع العلمي العربي

52 - بشر فارس (م.س)، الصفحة ذاتها ومابعد.  
53 - انظر د.مراد كامل، نقد مباحث عربية، الرسالة، ع 308 29 مايو 1939 ص 1083.

54 - بشر فارس (م.س) ص 73.

55 - انظر. (مباحث عربية)، ص 42.

56 - صديق شيبوب: أنيب سوري ولد في اللاذقية في أواخر القرن الماضي وهاجر إلى الاسكندرية لاحقاً بأخيه الشاعر خليل شيبوب عام 1914 وظل فيها طوال حياته التي انتهت في أواخر الستينيات، ويعد من كبار أدباء الاسكندرية، كتب القصة القصيرة والمقالات الأدبية والفلسفية وله مؤلفات في القومية العربية والشخصيات العربية والمذاهب الثلاثي على مصر.

57 - بشر فارس (النظر في آراء النقاد لمباحث العربية) المقطف ع أغسطس 1939 ص 357

58 - بشر فارس (مباحث عربية) ص 133.

59 - بشر فارس (النظر في آراء النقاد، (م.س) ود.مراد كامل (نقد مباحث عربية). (م.س).

60 - وردت لفظة منضدة في مباحث عربية ص 27

61 - انستاس ماري الكرمل (1866 - 1947)، من أئمة علماء اللغة في العصر الحديث، عربي لبناني الأصل ولد وعاش في بغداد ودرس اللاهوت في فرنسا. وكان من أعضاء المعجم اللغوية في دمشق والقاهرة وبغداد ومجمع الشقيقات الألماني، أتقن عدة لغات، أصدر مجلة (لغة العرب) 1911م، له أكثر من ثلاثين كتاباً بين مخطوط ومطبوع أهمها معجمه اللغوي (المساعد) الذي لم يطبع منه إلا الجزء الأول و(اغلاط اللغويين الأقدمين) و(نشوء اللغة العربية ونموها ولكتهاها).

62 - آراء النقاد في مباحث عربية المقطف ع يوليو 1939 ص 243.

63 - بشر فارس (النظر في آراء النقاد) المقطف (م.س).

من الأتساء بعد زهوه ونصاعته، وذلك عن طريق الاستعارة، انظر د.عنان الخطيب (العبد الذهبي لمجمع اللغة العربية) دار الفكر - دمشق 1986 ص 94.

39 - أبو الفرج الأصفهاني (الأغاني) بيروت، دار صمم، عن طبعة بولاق الأصلية، 10 ج ص 144.

40 - بشر فارس (منعمة دينية..) ص 6.

41 - انظر بشر فارس (سر الزخرفة الإسلامية) ص 45.

42 - بشر فارس (م.س) ص 14 و 47.

43 - وهي في المعاجم الثنائية اللغة والمتخصصة نزوة كما عند البعلبكي في المورد وعن د.أسعد رزوق في (موسوعة علم النفس).

44 - هي في المعاجم الثنائية اللغة والمتخصصة حماسة كما في المورد وعند د.جميل صليبا في المعجم الفلسفي.

45 - بشر فارس (مباحث عربية) ص 17.

46 - بشر فارس (م.س) ص 118.

47 - بشر فارس (مفرق الطريق) ص 11.

48 - بشر فارس (م.س) ص 34.

49 - محمد صلاح الدين الكوكبي (1901 - 1972)، علم بارز في العلوم واللغة، ولد في حلب ودرس الصيدلة في المعهد الطبي العربي بدمشق وحاز الدكتوراه في الصيدلة من السوربون 1926، انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق عام 1953، وشارك في نقل معجم المصطلحات الطبية للكثير اللغات، إلى العربية مع د.مرشد خاطر ود. أحمد حمدي الخياط، أكثر من عشرين كتاباً في مجال اختصاصه ومن أهم مؤلفاته (مصطلحات علمية)، و(معجم مصطلحات أعضاء الإنسان).

50 - بشر فارس (غيابات - كوليس)، مجلة "المجمع العربي بدمشق"، مج 30 ج 3 تموز 1955، ص 525.

51 - بشر فارس (مباحث عربية) ص 120.

71 - د. حسن الباشا (التصوير الإسلامي في العصور الوسطى) مكتبة النهضة المصرية للقاهرة 1959 ص 155.

72 - د. ثروت عكاشة (التصوير الإسلامي - الديني والعربي) المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت - 1977 ص 24.

73 - طارق الشريف (الفن واللا فن)، منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق 1983 - ص 87.

74 - عفيف بهنسي (دعوة إلى فلسفة الفن العربي) مجلة (المعرفة) السورية ع آب 1963.

75 - أحمد شفيق الخطيب (ملاحظات وأفكار حول وثيقة عمل ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات) - اللسان العربي ع 24 1985 - ص 120.

76 - انظر الدكتورة حكمت كشلي (المعجم العربي في لبنان) - دار ابن خلدون - بيروت 1982 - ص 306.

77 - انظر فاروق شوشة (لغتنا الجميلة) ط 3 مكتبة مدبولي، القاهرة 1982 - ص 116.

78 - محمد مندور (في الميزان الجديد) ط 3 - مطبعة نهضة مصر - القاهرة دون تاريخ ص 29.

79 - د. مراد كامل (نقد مباحث عربية)، (م.س)، ص 1084.

64 - محمد اسماعيل النشاشيبي (1882-1948) من اعلام الأوب واللغة في العصر الحديث، ولد في القدس وتعلم الابتدائية فيها ثم درس في دار الحكمة ببيروت متتلذا على يد الشيخ عبد الله البستاني، اشتغل في الصحافة والتعليم، من مؤلفاته (قلب عربي وعقل أوروبي) و(مجموعة النشاشيبي) و(نقل الأديب).

65 - محمد اسماعيل النشاشيبي (أحدث في اللغة العربية) مجلة للمجمع العلمي العربي بدمشق مج 19 ج 1 و 2 ك وشباط 1994 ص 41.

66 - بشر فارس (مباحث عربية) ص 124

67 - انظر بشر فارس (م.س) ص 125-131

68 - من هؤلاء المتأخرين الذين بحثوا في منهجية وضع المصطلحات- على سبيل المثال لا الحصر- د. جميل الملايكة (في أساليب اختيار المصطلح العلمي ومتطلبات وضعه) "اللسان العربي" ع 24 1985 ص 35- وأحمد شفيق الخطيب في مقدمة مصنفه (معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية)- وإبراهيم بن مراد في كتابه (دراسات في المعجم العربي) دار الغرب الإسلامي بيروت 1987.

69 - انظر على سبيل المثال مارتن بريجز (فن العمارة) في كتاب (تراث الإسلام) ترجمة د. زكي محمد حسن- دار الكتاب العربي سورية 1984 ص 159.

70 - أبو صالح الألفي (الفن الإسلامي أصوله- فلسفته- مدارس) دار المعارف- لبنان ط 2 دون تاريخ ص 112.

## مؤثرات الزمان والمكان في أدب أسامة بن منقذ

د. راتب سكر

### مقدمة:

**نفتنوم** صور الزمان والمكان في أدب أسامة بن منقذ الكنانى، محملة بما يفوح من دلالات فسي طيبيعة حياته المديدة الغنية بأحداثها. إن عمق علاقة أسامة بالأمكنة والأزمنة ترك في أدبه مؤثرات حاسمة، فجاء شعره ونثره وثيقة تاريخية تحتل فيها صورة ذات الكاتب فسي تفاعله مع محيطها الزماني والمكاني مكانة بارزة. وقد جاء هذا التكوين المتميز في أدب أسامة نتيجة أساسية لعاملين رئيسيين، يتعلق أولهما بالأدوار الخطيرة التي حمل مهمة أدائها على منكبيه، معمقا صيغة اشتراكه في الحياة السياسية والاجتماعية للبيئات التي يتنقل فيها، ويرتبط ثانيهما بفهم أسامة لرسالة أدبه ووظيفته فهما يقرب المسافة بين الأدب والحياة ويجعل منه مرآة ضاجة بأحداثها العاصفة ومنعكساتها الكبيرة.

تفاعل أسامة مع الأمكنة والأزمنة تفاعلاً خصباً ثراً، فترك في لوحاته بصمات واضحة، وغط في معين دواتها ريشة إبداعه الأدبي، فجاء أنموذجاً موائماً للدراسة والبحث في القضايا الأدبية التي تثير أسئلتها المشروعة حول الهوية الثقافية في إطارها الجغرافي والتاريخي، ولعل السؤال التالي الذي يثيره د. شكري محمد عياد في كتابه: "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين" يعبر عما تقدم على نحو محدد مفيد في تناول الظاهرة الأدبية، يقول: "لماذا وجدت هذه المذاهب في تلك المنطقة من العالم، وهذه الحقبة من التاريخ... ولماذا تتمايز صورة المذهب الواحد في أنحاء مختلفة من تلك المنطقة ذاتها؟" (1)

إذا كانت الظاهرة الأدبية معنية بأمكنتها وأزمنتها كما يوضح التساؤل السابق للدكتور عياد، فإن أدب أسامة يقدم شهادات مناسبة في هذا المجال، نظراً للداء الرفيع الذي قدمه أسامة في الحياة والفن من جهة، ولخطورة الأحداث والوقائع التي عاصرها في القرن السادس الهجري من جهة أخرى. ترتبط حياة أسامة بن منقذ بمجموعة من الأمكنة الجغرافية التي تركت في أدبه مؤثرات

عميقة حملت الطوابع الثانية لحركة الزمان بارتباطها بأحداث التاريخ من جهة، وبالسيرة الذاتية للشخصية المعنية من جهة أخرى. ترسم هذه الرؤية المنسوجة من عناصر متداخلة لوحة شاملة تتميز بألوانها سبع مراحل زمانية ومكانية، تفاعل مع معطياتها العامة والخاصة أدب أسامة معبراً عن العلاقة الصحيحة التي تربط الأدب بالحياة:

1 - المرحلة الأولى، تمتد من ولادته في "شيزر" سنة 488هـ، حتى رحيله الأول عنها سنة 522هـ. ومدتها 34 سنة.

2 - المرحلة الثانية، وتمتد من رحيله الأول عن "شيزر" والتحاقه بعسكر عماد الدين زنكي في "الموصل" سنة 522 هـ. حتى عودته إلى "شيزر" للمشاركة في الدفاع عنها أمام الفرنج سنة 532هـ. ومدتها 10 سنوات.

3 - المرحلة الثالثة، وتمتد من رحيله الثاني عن "شيزر" سنة 532 هـ، إلى دمشق وتعاونه مع حاكمها معين الدين أنر، حتى رحيله عن دمشق إلى القاهرة سنة 539 هـ. ومدتها سبع سنوات.

4 - المرحلة الرابعة، وتمتد من رحيله الأول عن دمشق سنة 539هـ، إلى القاهرة وتعاونه مع الخليفة الفاطمي الظافر بأمر الله ووزيره الملك العادل ابن السلار حتى رحيله عن القاهرة سنة 549هـ. ومدتها 10 سنوات.

5 - المرحلة الخامسة، وتمتد من رحيله عن القاهرة إلى دمشق سنة 549هـ، وتعاونه مع الملك العادل نور الدين زنكي حتى رحيله الثاني عن دمشق إلى حصن "كيفا" في ديار بكر على الفرات سنة 559هـ. ومدتها 10 سنوات.

6 - المرحلة السادسة وتمتد من اعتكافه في حصن "كيفا" سنة 559هـ حتى عودته إلى دمشق بدعوة من الناصر صلاح الدين الأيوبي سنة 570هـ. ومدتها 11 سنة.

7 - المرحلة السابعة وتمتد من عودته الأخيرة إلى دمشق سنة 570 هـ حتى وفاته فيها سنة 584 هـ. ومدتها 14 سنة.

لا يعني التقسيم المذكور أنفاً أن حياة أسامة كانت رهينة أمكنتها في تلك الأزمنة مشلولة الفعل غير قادرة على الانتقال والتحرك المرتبط بأنشطة شخصية أو سياسية أو اجتماعية مختلفة، وهذا مايفسر لنا وجود أسامة في هذا المكان أو ذاك في مراحل حياته عبر تفاعلها مع أطرها الجغرافية المتنوعة، ومن ذلك سفر أسامة إلى أرمينيا التي يصف طبيعتها وعادات أهلها في قصيدة من شعره (2)، أو سفره إلى ملطية في بلاد الروم، وله في ذلك قصيدة تعبر عن غربته فيها وتشوقه إلى أرض الشام(3).

إن قيام أسامة برحلات شخصية وسفارات سياسية وعسكرية أضافت إلى أدبه طوابع مكانية وزمانية جديدة بالملاحظة.

قسم أسامة بن منقذ قصائده إلى مقطوعات مراعيًا موضوعاتها وأغراضها الشعرية، فقد جمع أسامة ديوانه بنفسه، ورتبه على حسب الأغراض الشعرية<sup>(4)</sup>، ووزع تلك المقطوعات في ديوانه الذي حقق ونشر في عصرنا الحديث للمرة الأولى سنة 1953م في القاهرة، وقد حافظ محققاه د. أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد على تقسيم أسامة المذكور.

إن هذا التقسيم لا يحجب عن باصرة القارئ الجاد أهمية تزامن الاطلاع على مقاطع كل قصيدة، على الرغم من توزيعها في سياق أقسامها، نظراً لما يوفره هذا التزامن من شعور المتلقي بوحدة النص من جهة، وتفاعل دلالات الزمان والمكان في بنائه من جهة أخرى. غير أن مثل هذا الاطلاع الضروري على أجزاء كل قصيدة في بنائها الفني الواحد الذي يجمع أجزاءها، لا يتعارض مع تقدير الوظائف الفنية لقراءتها مجزأة حسب موضوعاتها، فثمة قراءتان، لكل منهما أغراض وغايات مختلفة، وقد كان أسامة رائداً في مجال تقسيم القصيدة الشعرية حسب تعدد موضوعاتها، تعبير ريادة عن شعور رفيف بالتطلع إلى وحدة الموضوع في البناء الفني للنص الشعري العربي، وقد نوه أدونيس في بحوثه النقدية بعمل أسامة هذا، فقال: "إلى هذا كله، نما الشعور بضرورة وحدة الموضوع في القصيدة. فحين جمع أسامة بن منقذ ديوانه، جزأ القصيدة الواحدة ذات الموضوعات المتعددة إلى أجزاء، ووضع كل جزء في الباب الذي يناسبه. أي أنه خلق جواً للقصائد ذات اللون الواحد"<sup>(5)</sup>. يلاحظ من يتأمل عمل أسامة المشار إليه، أنه كتب القصيدة ذات الموضوعات المتعددة، ولكنه اجتهد في تطلعه إلى تقسيم كل قصيدة حسب موضوعاتها، في مرحلة زمنية لاحقة مرتبطة بازدياد اطلاعه على الأدب والنقد، واجتهاده في إنجاز بحوثه البلاغية والنقدية التي تضمنتها مؤلفاته التي أنجزها بعد تقدمه في العمر.

لا بد من الإشارة إلى اختلاف الدارسين والمؤرخين في تاريخ تنقلات أسامة التي تحتمل في مباحثهم فروقات زمنية تبدو مناقشتها في سياق هذا البحث غير ذات بال، وهي غالباً تتوافق بدلالات الظن والترجيح كما يتضح من الاطلاع على ما قدمه حسن عباس في هذا المجال، فمن أقواله عن انتقال أسامة إلى حصن كيفاً مثلاً، قوله: "ترجح أن يكون قد توجه إلى حصن كيفاً في سنة 558 هـ"<sup>(6)</sup>، ومع أن ترجيح الباحث حسن عباس غير بعيد عما ذكره معاصره ابن عساكر (ت 571 هـ) في "التاريخ الكبير" عن لقائه مع أسامة في دمشق في هذه السنة بقوله: "اجتمعت به بدمشق وأنشدني قصائد من شعره سنة 558 هـ"<sup>(7)</sup>، فإن مناقشة تنوخي التدقيق في تحديد كل تاريخ يحدد تنقل أسامة تبدو جديرة بالاعتناء، ولكنها لا تغير من دلالات الزمان والمكان في أدبه مادام احتمال الخطأ والصواب فيها مرهوناً ببعض سنة أو سنتين أو ثلاث في أبعد تقدير.

### أولاً: المرحلة الأولى:

تركزت هذه المرحلة في أدب أسامة بن منقذ مؤثرات حاسمة، تقصر عن مجاراتها كل مؤثرات المراحل اللاحقة مجتمعة، وتعود أبرز مرتكزات ذلك إلى باعثن أساسيين:



أ - طول مدة هذه المرحلة واشتمالها على فترتي الطفولة والشباب، بما تختصيان به من تلق للعلم والثقافة، ومشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية وتجلياتها الخطيرة في تلك الحقبة.

ب - خصوصية مثل هذه المرحلة في التكوين النفسي للإنسان عموماً وللأديب خصوصاً، فالأمكنة الأولى التي تدرج فيها خطاه ترسم في خزين الذاكرة محملة بالدلالات الراسخة لحركة الزمان وأفعاله، وأدب أسامة يبدى احتفاء مناسباً بالتعبير عن الممكنة المرتبطة بشيزر ومرحلة نشأته فيها، وهذا الاحتفاء ينسجم مع عمل البنية النفسية للأديب في استعداده لمكونات طفولته ونشأته الأولى. يقدم الناقد الفرنسي المعاصر غاستون باشلار في كتابه "جماليات المكان" بحثاً قيماً عن مثل هذه الاستعادة في الإبداع الأدبي، يقول الأديب غالب هلسا مترجم الكتاب في تقديمه له: "البيت القديم، بيت الطفولة، هو مكان الألفة، ومركز تكييف الخيال. وعندما نبتعد عنه نظل دائماً نستعيد ذكره"(8).

كانت سنوات طفولة أسامة ونشأته في شيزر غنية بأحداثها، عززت صلته بإمكانتها وبزمان وجوده فيها، ومن أبرز القضايا المتعلقة بتلك النشأة:

أ - حياة الطفولة وما تمنح الإنسان من طمأنينة في منازلها، وقد أصبحت هذه الطمأنينة المفترقة في حياة أسامة اللاحقة مصدراً لشجن متعلق بفقد المنزل والبيت الأليف كان يتسرب إلى شعر أسامة ونثره برمز قريبة الدلالة مثل: الدار والجيران ومشابهه، حتى إذا دهمت شيزر الزلازل المعروفة فيما بعد، اتضح مكانة منازل الطفولة في النفس، وراح أسامة في تقديمه لكتابه "المنازل والديار"، يصرح بأن تلك البيوت التي درج فيها طفلاً، تسبعت في نفسه بواعث الحزن على الفقد من جهة، ودوافع تأليف الكتاب من جهة أخرى، فيقول عن شيزر: "أول أرض مس جلدي ترابها، فما عرفت داري، ولا دور والدي وإخوتي، ولا دور أعمامي وبني عمي وأسرتي، فبهت متحيراً مستعيذاً بالله من عظيم بلائه"(9).

ب - ذكريات الحب التي ابتدأت في الحي، والتعلق بالحبيب القريب الذي يمنح استعادة صورة المنزل الأول القديم بعداً إيحائياً وانفعالياً إضافياً، وعلى الرغم من اقتراب منزلي الحبيبين وتجاورهما، فقد تقطعت حبال الحب دون تحقيق وصالهما، وهذا ما ولد في أدب أسامة صورة "القريب البعيد" التي تتكرر في مواضع مختلفة من شعره، في المراحل اللاحقة، محملة بصدى معاناتها الأولى في هذه المرحلة كما رسمتها قصيدة لأسامة، يقول فيها (10):

وبعد السقالي غير بعد السباب

بنفسي قريب الدار والهجر دونه

كما بين عين في التذاني وحاجب

أراه مكان النجم بعداً وبيننا

ويقول أسامة في هذا المجال ذاكراً الدار والجيرة في صورة أدبية تمنح المكان دفء علاقات الحب، لتزيد من ألفتة في نفس الشاعر الذي يستخدم لفظة الدار بحنان إنساني خاص، فيقول (11):

تساعوا وما شطت بنا عنهم الدارُ  
هم جيرتي والسبع بيني وبينهم  
وأعجب شيء يعد من هو لي جارٌ

ج - المشاركة المبكرة لأسامة في الفروسية ومقاومة غزوات الفرنجة، فلهذه المشاركة المبكرة شأن بليغ في تثبيت أكنة شيزر في وجدانه، مادام قد عرف فيها تحقيقاً لنزعة الذات في إثبات وجوده الاجتماعي وتفوقه بين أقرانه، وغالباً ما يشير أسامة إلى ذلك بشيء من الاعتداد والزهو. يقول في كتابه "باب الأدب": ما بأشرته وحضرته وشهدته من الحروب والمصادمات والوقائع، منذ كنت ابن خمس عشرة سنة" (12).

د - السناء المبكر لموهبته الأدبية عزز سعيه في تحصيل العلوم والمعارف وصقل تكوينه الثقافي، وهذا ما أرهف إحساسه بالزمان والمكان، وأجج جذوة صلاته بهما فغير عما يختلج في صدره بأدب صادق جميل، وقد وصف أسامة في بداية ديوانه هذه المرحلة، فجعلها غرة العمر، وربط فهمه للأدب بالمآثر والمناقب، فقال: "قأني كلفت بنظم الشعر في غرة العمر، أظنه من المآثر والمناقب" (13).

### ثانياً: المرحلة الثانية:

فارق أسامة بن منقذ مراتب الطفولة ومغاني الشباب، ورحل إلى الموصل، فكان ذلك بداية فراقه المكان الأليف الذي احتضن نشأته وأحاطه بالرعاية والحنان. ولعل صلة شيزر بذكريات الطفولة مبعث صور فنية عميقة الدلالات في أدب أسامة ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن إقامته الجديدة في الموصل عجزت عن تعويضه شيئاً مما افتقده من العلاقات الحميمة التي كانت عامرة بينه وبين ذويهِ، فالموصل مكان جديد بالنسبة إليه، يلقي على منكبيه الغضين مهمات عسكرية جسيمة، يشاركه في أدائها مقاتلون يثير بعضهم ريبته، ولا يجد في ملوك من حوله تجسداً لقيمته وفضائله الأسامية. في هذا الجو كتب أسامة قصائد جميلة بعث فيها سلافاً راقاً من ذكريات ماضيه وأمكنستها، وهي سمة أولاها النقد الأدبي الحديث مكانة رفيعة في الفكر الأدبي الذي اهتم بالتأثير الكبير لمرحلة الطفولة والنشأة في المنجز الأدبي للآباء. يقول غاستون باشلار: "المكانية في الأدب هي الصورة الفنية التي نذكرنا أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة، ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور" (14).

يذكر أسامة في شعره تأثير ابتعاده عن داره في نفسه، هذه الدار المرتبطة بذكريات بيت الطفولة تستدعي في شعر أسامة ذكر الأكراب والأصدقاء موحدة بين البشر والأمكنة بمزاج انفعالي فيفيض جوى، يقول أسامة في قصيدة أرسلها من الموصل إلى أبيه في شيزر (15):

"بهم تباريح أشواقى إليك وما  
أجن من زفرات بالجوى نطق

أما كفاهم نوى داري وبعدك عن عيني وفرقة إخوان الصبا الصديق.

إن حزن أسامة في البيت الأول من المقتبس السابق، يقوم على فراق يبعده عن مكانه الأليف الذي يعادله فنياً في البيت الثاني بثلاثة من أبرز عناصره وهي:

أ - نوى الدار، بما توحيه من احتضان طفولته وتكوين الملاذ والملجأ لنفسه القلقة في مكان إقامته الجديد في الموصل.

ب - بعد الوالد، بما يمثله من تلبية حادبة على استيقاظ الطفولة الخبيثة في نفس الشاعر.

ج - فرقة إخوان الصبا، وما يحملون من المشاعر التي تكشف في زوايا نفسه ذكريات خبيثة طرية بالبشر والتواريخ والأمكنة.

هذا الدمج بين المكان - الدار، والبشر - الوالد وإخوان الصبا، ذو دلالات عميقة الغور في التكوين النفسي للشاعر، وقد اهتم النقد الحديث بالدلالات المنبثقة عن العلاقة الأصلية بين الأمكنة والبشر في كل صورة أدبية للمكان، يعبر غاستون باشلار عن مثل تلك الدلالات بقوله: "إن المكان الذي ينجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكاناً لا مبالياً، ذا أبعاد هندسية وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر" (16).

تصبح المساحة التي ابتعدت بأسامة عنه مكاناً معادياً، وإذا كان المكان القديم مصدر ولادة وخصب وحياة، فالدروب التي سلخته عنه بيد جرداء (تشقى الركاب بها) يقول (17).

كم دون ربعك مهمه متفانف تشقى الركاب به، ويبد تملق

مل السرى فيه الصحاب فعرسوا والشوق يوضع بي إليك ويعتق.

تختار ريشة الشاعر من الواقع صوراً محددة تتقابل فيها الأمكنة تقابلاً يعبر عن دلالاتها في وجدانه، ومن هنا تترادف كلمتا المهمه والبيد معبرتين عن مكانين معاديين، يقابلان مكاناً أليفاً هو ربع الأحبة وذوي القربى، يسرع الشاعر إليه بشوق وكأن الربع مكان محبوب عامر بالقيم الإنسانية، وما يبتعد بالشاعر عنه مصدر عدا خال من أسباب الحياة عاجز عن توفير شروط الطمأنينة، وبذلك يمكن ملاحظة نوعين من الأمكنة في القصائد التي كتبها أسامة في هذه المرحلة:

أ - أمكنة أليفة محبوبة، تمثلها شيزر وربوعها العامرة بالآلفة وذكريات الطفولة.

ب - أمكنة معادية تبعث الشعور بالبور والشقاء، تمثلها المسافات التي تباعد به عن شيزر.

هذا الموقف الثاني من المكان، سيقود أسامة إلى العودة إلى شيزر والمشاركة في الدفاع الباسل عنها ضد الغزاة والأعداء، محققاً الفكرة الإنسانية الخالدة التي تجعل الإنسان مستعداً للدفاع الماجد عن أمكنته الأليفة المحبوبة، يقول غاستون باشلار في تمييز مثل هذه الأمكنة في الأدب: "القيمة الإنسانية لأنواع المكان الذي يمكننا الإمساك به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، أي المكان الذي نحب" (18).



السابقة، شعوراً زاهياً بالفخر، عامراً بالحماسة والنقة بالنفس.

انتهت إقامة أسامة في مصر بفتن واضطرابات سلبته ثروته الكبيرة وأودت بحكم حلفائه، مبدلة بزمان هناعته السابقة ورغد عيشه العزيز، زماناً جديداً متقللاً بالهموم والمعاناة والمفاسد. يصف أسامة أحد أيام ذلك العهد الجديد بقوله: "كان ذلك اليوم من أشد الأيام التي مرت بي لما جرى فيه من البغي القبيح الذي ينكره الله تعالى وجميع الخلق" (23).

إن هذا اليوم القبيح لم يأت مفاجئاً، فقد سبقته أحداث كثيرة أثرت في نظرة أسامة إلى مكان إقامته في مصر، فعبر في شعره عن غربته عنه، وشعوره بالعداء إزاءه، وهو يقابله بالمكان القديم الأليف الأثير لديه، في ثنائية تسم أسلوبه في عرض الأمكنة التي رادها في حياته ضمن نوعين: أليف ومعاد، فتحضر مرابع طفولته في شيزر على ضفاف نهر العاصي رمزاً للمكان الأليف الذي يحن إليه وهو يعاني صروف الدهر في الأمكنة التي يتنقل بينها من بلد إلى بلد، يقول في شعره (24):

"يامصر مادرت في وهمي ولا خلدي  
ولا أجالتك خلواتي بأفكاري  
ما أنت أول أرض مس تربتها  
جسمي، ولا فيك أوطاني وأوطاري".

تعبير المقابلة بين مصر وأول أرض مس تربتها جسم الشاعر، أي بلدته شيزر الأثيرة لدى قلبه، عن تلك الثنائية التي يمكن تتبعها في شعره ونثره وهو يصف الأمكنة التي تنقل بين ربوعها في حياته، فإذا هي في نهاية المطاف موزعة بين مكانين:

أ - مكان معاد يسبب الأذى ويبعث القلق.  
ب - مكان أليف عامر بالمودة والطمأنينة.

إن حديث أسامة عن أول أرض مس تربتها جسمه، يتكرر في غير نص من نصوص أدبه الشعري والنثري، معبراً عن تعلقه بمرباع طفولته في شيزر التي دهمتها الزلازل وخربتها عام 552 هـ بعد ثلاث سنوات من مغادرته مصر، وقد كتب في مقدمة كتابه "المنازل والديار" الذي عبر فيه عن معاناته لما أصابها: "دعاني إلى جمع هذا الكتاب، مانال بلادي وأوطاني من الخراب، فإن الزمان جر عليها ذيله.. هي أول أرض مس جلدي ترابها" (25).

### خامساً : الرحلة الخامسة:

عاد أسامة إلى دمشق بعد عقد زماني حافل بالأحداث الممنطقة بمغامرات سياسية خطيرة، انتهت إلى تهشيم أحلام أسامة، بعد أن أكسبتها النجاحات العسكرية والسياسية أمجاداً مادية ومعنوية رفعت مكانته الاجتماعية، وكادت تنسيه جرح انسلاخه القديم عن مغاني طفولته وشبابه في شيزر. وما هو ذا من جديد مكبل يزرع تحت نير النكبات، فقد ترك مصر غارقة بالفتن، وتعرض في طريقه لعدوان فرنجي أسر فيه أخوه، ثم نكبت السفينة التي حملت أسرته وخزائنه كته، فنهبها

الفرنجة قرب سواحل عكا ناكثين بوعد كانوا قد قطعوه لحمايتها. إنه صفر اليمين إلا من أحران تولد في نفسه حنيناً مبهماً إلى زمان نشأته الأولى في شيزر، حتى إذا ضربتها الزلازل بعد ثلاث سنوات من مغادرته القاهرة وصل ذلك الحنين إلى ذرا تعاند حركة الزمن مرجعة عرباته إلى عهود قديمة، مائزال كؤوسها ترن في مخيلة أسامة ووجدانه، فينسج في إحدى قصائده لوحة فريدة لغلبة حنينه على الزمان، يقول (26)

"حمام الأيك هيجتن أشجانا  
فليسبك أصدقنا بشأ وأشجانا  
كم ذا الحنين على مر السنين؟ أما  
أفادكن قديم العهد نسيانا"

كانت حال أسامة قبل الزلازل - التي ضربت شيزر سنة 552 هـ - تنن بالشكوى والمرارة، لاضطراب زمانه عند خروجه من مصر، كما يعبر في قصائده، ومنها قصيدة كتبها في حلب، يقول فيها (27):

"ولا تسأليني عن زماني فاتني  
ولكن، سلمي عني الزمان فاته  
أنزه عن شكوى الخطوب لساني  
يحدث عن صبري على الحدثان"

كانت غربة أسامة في الزمان قد بلغت شأواً عميق الغور في نفسه، فلما جاءه خبر الزلازل، وما فعلته في شيزر، استيقظ حنينه إلى أمكنتها، وراح يكتب القصائد، عل الشعر يصلح بصورة ولوحاته بين أسامة ومعاندة الزمان والمكان لنفسه التائقة إلى الطمأنينة، ولكنه في لجونه إلى القصيدة كان كالمستجير من الرمضاء بالنار. ولم تفلح في مؤازرته وهو على هذه الحال، سوى مشاركته في العمل السياسي والعسكري من جديد بمستوى رفيع، عزز قربه من نور الدين زنكي (ت 569 هـ)، وجعل متقفي عصره ومؤرخيه يدونون اسمه في صفحات موسومة بالعز والبطولة، ومن ذلك مايورد معاصره عز الدين بن الأثير في كتابه "الكامل في التاريخ"، فيقول: "ثم دخلت سنة سبع وخمسين وخمسة.. في هذه السنة جمع نور الدين محمود ابن زنكي صاحب الشام العساكر بحلب وسار إلى قلعة حارم، وهي للفرنج غربي حلب فحصرها وجد في قتالها.. وممن كان معه في هذه الغزوة مؤيد الدولة أسامة بن مرشد بن منقذ الكناني وكان من الشجاعة في الغاية" (28).

### سادساً: المرحلة السادسة:

تقدمت السن بأسامة في خلال إقامته في حصن "كيفاً" في ديار بكر، وبدأ وهن الشيخوخة يدب في أوصاله، وأصابته سهامه من نفسه مقتلين عزيزين أثيرين لديه، طالما تغنى بهما مفتخراً متطاولاً، وهما: فروسيته وأدبه، فراح يكني عن الفروسية الغائبة بما تركته بين يديه من إمكانات جسدية معطلة عن تجديد أمجادها الغابرة، وقد عبر عن عجزه عن الكتابة التي يرود مياديينها بأنامل مرتعشة، فقال في ذلك (29):

"مع الثمانين عاث الدهر في جلدي  
وساعني ضعف رجلي واضطراب يدي"

إذا كتبت فخطى جد مضطرب  
خط حطم مرتعش الكفين مرتعد  
فأعجب لضعف يدي عن حملها قلما  
من بعد القنا فى لبة الأسد.

أصبح أسامة فى عزلته فى حصن كيفا بعيداً عن المشاركة الحية فى المعارك والأحداث السياسية التى يسلو بمجرياتها بعض مايكابده مغطياً بأردية أحداثها حنينه المستمر إلى مكان أليف يمنحه الطمانينة. هاهو ذا وحيد بعد رحلته الطويلة مع الحياة، مخذول فى مسعاه إلى مكان وزمان منشودين، إنه يعوض عن خذلانه بصحبة القرطاس والقلم راجعاً على جناحي مودتهما إلى مراح طفولته فى شيزر. وما إعداده لكتابه الشهير "المنازل والديار"، سوى شكل من أشكال تلك العودة الحميمة المأمولة اللاتبة على مكان مفقود، إنه يبيكى مع الباكين على مكان وزمان ضائعين، وهما محنته الأساسية التى رافقت رحلة عطائه فى حياته الطويلة.

### سابعاً: الرحلة السابعة:

ازدادت معاناة أسامة مع وهن الشيخوخة فى مرحلة إقامته الأخيرة فى دمشق، وانعكست مؤثراتها فى طريقة إبداع أدبه الذى بات يمليه على كتبه إملاء، ومن أبرز هذه المؤثرات فى فن صناعة الكتابة لديه فى هذه المرحلة المتأخرة من حياته ظهور بعض الأخطاء اللغوية والأسلوبية ذات سمات محددة، هى دون مستوى أديب أريب مثل أسامة، وقد فطن دارسو أدبه إلى هذا الإشكال فى نسخ كتبه المؤلفة فى هذه الحقبة فكتب الدكتور يعقوب صروف فى مجلة المقتطف القاهرية سنة 1908م مقالات تناولت كتاب أسامة "باب الآداب" المؤلف سنة 579 هـ. ومما جاء فيها: "فى الكتاب علامات تدل على أن الناسخ قرأه للمؤلف فأصلح فيه قليلاً، لكن المؤلف لم يقرأه بنفسه، إما لضعف بصره فى شيخوخته، أو لسبب آخر، لأن الكاتب يخطئ أحياناً خطأ صرفياً لا يدركه من يسمع ولا يقرأ، ولو رآه المؤلف لأصلحه تماماً(30).

(هناك نقص صفحة 13).

### خاتمة:

يوضح الاطلاع على النتاج الأدبى لأسامة بن منقذ فى مراحل حياته المختلفة أن تفاعل تلك المراحل مع عناصر الزمان والمكان، كان مصدراً أساسياً من المصادر المؤثرة فى طوابع أدبه وتجليات ظواهره، فهذا التثقل من مكان إلى مكان وما يرافقه من تبدلات لصروف الزمان التى تعكس ظلالها على الصعدين الشخصى والاجتماعى، من العوامل التى أثرت فى اختيار أسامة لموضوعه الأدبى، ولصوره التعبيرية عن ذلك الموضوع، وقد عبر فى أدبه عن تلك العوامل بصراحة ووضوح، بمثل قوله فى كتابه "المنازل والديار": "تثقلت بنا الدنيا تنقل الظلال، وتقلب بنا الدهر من حال إلى حال"(35).







- 10 - باشلار، غاستون - "جماليات المكان". ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية، ط2، بيروت، 1984، (213ص).
- 11 - عباس، حسن - "أسامة بن منقذ وأثره"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، 1981، ج1/366ص. ج2/345ص.
- 12 - عياد، دشكري محمد، "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين". عالم المعرفة 177، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أيلول، 1993م (255ص).
- 13 - قيطاز، محمد عدنان - "أسامة بن منقذ والجديد من أثاره وأشعاره"، وزارة الثقافة، دمشق، (271ص).
- 14 - كيلاني، قمر - "أسامة بن منقذ". مكتبة النوري، دمشق، 1983، (276ص).
- 15 - محجوب، د. فاطمة - "قضية الزمن في الشعر العربي". دار المعارف، القاهرة، 1980، (147ص).

- 4 - أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ". تحقيق د. أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، وزارة المعارف، القاهرة، 1953م. (362ص).
- 5 - أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، منشورات بعلبكي، بيروت ط2، 1983، (416ص).
- 6 - أسامة بن منقذ، "كتاب الاعتبار"، تحقيق فيليب حقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1930م، (240ص).
- 7 - أسامة بن منقذ، "كتاب الاعتبار"، تحقيق: د. قاسم السامرائي، دار الأصالة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1987، (267ص).
- 8 - أسامة بن منقذ، "آداب"، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة لويس سركيس، القاهرة، 1935، (524ص).
- 9 - أسامة بن منقذ، "المنازل والديار"، تحقيق مصطفى حجازي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1968، (592ص).



## أخبار التراث العربي

تهنم بأخبار العلماء والباحثين والجامعات والمراكز العلمية

فيما يتعلق بشؤون التراث العربي

عمود الأرنؤوط

### من أخبار المراكز العلمية

• وفاة الدكتور خالد الماغوط مدير معهد التراث العلمي العربي بحلب:

توفي في حلب يوم السبت 6 ربيع الثاني 1421 هـ الموافق لـ 8/ تموز - يوليو 2000م، وقد ولد الأستاذ الدكتور خالد الماغوط في السلمية بسورية سنة 1355هـ = 1936م ويحمل درجة الدكتوراه في الرياضيات، ومارس التدريس بجامعة حلب منذ سنوات طويلة وتقلب في مراكزها الإدارية فكان عميداً لكلية العلوم، ثم وكيلاً لجامعة حلب، ومديراً لمعهد التراث العلمي العربي منذ عام 1401هـ = 1981م، ورئيساً للجمعية السورية لتاريخ العلوم منذ تأسيسها، وسمي عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1412هـ = 1992م، وكانت له مشاركات كثيرة جداً في عدد كبير من المؤتمرات والندوات العلمية في سورية وبعض الأقطار العربية والأجنبية، وله أبحاث ومؤلفات عديدة، وكانت صلات واسعة بالعلماء العرب والمسلمين والمستشرقين، وكان يميل إلى اعتزال الناس والبعد عن الأضواء والانصراف لرسالة نشر العلم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، رحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جناته.

• كتاب جديد يصدر عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول:

عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول صدر بالتركية لمدير عام المركز الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي كتاب هام بعنوان "المؤسسات الصحية العثمانية في سورية" ويضم مقدمة تتحدث عن المؤسسات الصحية في بلاد الشام قبل معهد العثماني، ثم يتحدث في الفصل الأول عن المؤسسات الصحية العثمانية الحديثة في سورية، ويتفرع إلى الكلام عن المستشفيات بدمشق وحلب في ذلك العهد، وينتقل في الفصل الثاني للكلام على كلية الطب في الشام، ويتحدث في الفصل الثالث عن تعريب التعليمات المحتوية على أصول إدارة المستشفى

الحميدي بدمشق (الذي كان يعرف سابقاً بمشفى الغرباء) ويعرف الآن بالمشفى الوطني، ويختم الكتاب بمجموعة هامة من الصور التذكارية للأطباء والمرضى الذين عملوا في المشفى في ذلك العهد، ويكشف هام بأسماء الأعلام والأماكن والخرائط والقوائم التي تخص موضوعات الكتاب، والجدير بالذكر أن الأستاذ صالح سعداوي صالح قام بنقل الكتاب إلى العربية في طبعة جديدة ستصدر خلال هذا العام.

### من أخبار العلماء والباحثين

\* عين الأستاذ الدكتور خالد عبد الكريم جمعة - المدير السابق لمعهد المخطوطات العربية في الكويت - بصفة مستشار لشؤون التراث العربي لدى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، وأنيطت به مهمة الإشراف على إصدار الأجزاء المتبقية من موسوعة "تاج العروس" للمرئى الزبيدي، وقد تولى بنفسه مراجعة الجزء التاسع والعشرون، والجزء الثلاثون، وأوكل لبعض الأساتذة المتخصصين بشؤون العربية وما يتصل بها مراجعة التجارب الأخيرة للأجزاء التالية، ومن بين الذين وقع عليهم الاختيار للإسهام بمراجعة تلك الأجزاء الأستاذ الدكتور عبد اللطيف الخطيب من سورية.

\* انتهى الأستاذ محمود الأرناؤوط من تأليف وإعداد كتابه "أعلام التراث في العصر الحديث" الذي يضم بين دفتيه تراجم لثمانين شخصية من الذين أسهموا بإحياء التراث العربي الإسلامي في البلدان العربية والبلدان الإسلامية وبلدان الاستشراق، وقدم له بمقدمة هامة جداً، ودفع به للطبع في إحدى دور النشر ببغداد وسيصدر قريباً.

\* انتهى الأستاذ رياض عبد الحميد مراد من تحقيق المجلد الثالث من كتاب "محاضرات الأدباء" للراغب الأصفهاني، وبين يديه الآن المجلد الرابع والأخير منه، وسيصدر الكتاب دار صادر ببغداد قريباً.

\* انتهت الباحثة السيدة وفاء تقي الدين من تحقيق وتصحيح كتاب "معجم الشيوخ" لابن عساكر، ودفعته به للطبع في دار البشائر بدمشق وسيصدر عنها قريباً.

\* انتهى الأستاذ إبراهيم صالح - من دمشق - من تحقيق رسالة "الإعجاز والإيجاز" للشعالبي، وهي تحت الطبع الآن في دار البشائر بدمشق وستصدر قريباً.

### الإصدارات الحديثة من كتب التراث وما يتصل بها

\* عن دار صادر ببغداد صدرت الكتب التالية:

\* الزهور المقطفة من تاريخ مكة المشرفة، لتقي الدين الفارسي، حققه وعلق عليه الأستاذ أديب محمد الغزواني، قرأه وقدم له الأستاذ محمود الأرناؤوط.



- \* رسوم التحديث في علوم الحديث، للجعبري، تحقيق الأستاذ ياسين محمود الخطيب، عن دار البشائر بدمشق.
- \* معالم في تاريخ البلاغة العربية، للدكتور محمد علي سلطاني، صدر عن دار المحبة و دار آية بدمشق.
- \* إخلاص النية في الحديث المسلسل بالأولية، للأستاذ ياسر بن إبراهيم المزروعى، صدر عن دار البشائر الإسلامية ببيروت.
- \* قادة الفتح الإسلامي في أرمينية، اللواء محمد شيت خطاب، صدر عن دار الأندلس الخضراء بجدة ودار ابن حزم ببيروت.
- \* وفيات الأعيان والمشاهير (خلاصة تاريخ ابن كثير) تصنيف القاضي محمد بن أحمد كنعان، صدر عن مؤسسة المعارف ببيروت.
- \* تاريخ الأسر العلمية في بغداد، تأليف السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام رؤوف، صدر عن وزارة الثقافة والإعلام ببغداد.

### جديد المجالات التراثية العربية

- \* عدنان جديان من مجلة آفاق الثقافة والتراث بدمشق:
- \* العدد الرابع والعشرون وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- أ- مخطوطات نادر "الكنز في القراءات العشرة" للواسطي، تعريف بقلم الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.
- ب- من نوازل المخطوطات "مخطوط السفينة" لابن مبارك شاه، تقديم الأستاذ عبد القادر أحمد عبد القادر.
- \* العدد الخامس والعشرون ومعه العدد السادس والعشرون وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- \* من نفائس المخطوطات المغربية "وصل القوائد بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي" لابن رشيد الفهري البستي المتوفى سنة (721هـ) تعريف بقلم الأستاذ مصطفى بورشاش.
- \* مخطوطات فريدة: "كتاب المنهاج في شرح جمل الزجاجي، ليحيى بن حمزة العلوي، تعريف بقلم الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.
- \* عدد جديد من مجلة تراثنا الكويتية التي تصدر عن دار الوارفين للنشر والتوزيع:
- \* العدد السابع عشر، وفيه يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- \* الوزير البويهى أبو الفضل بن العميد، مقالة للمستشرق هانس داير.

- ويذكر أن العدد الأول من المجلة المذكورة -وهي شهرية- صدر عام 1417هـ = 1996م.
- عدد جديد من مجلة الزهراء الأردنية التي تصدرها جامعة آل البيت، وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- تعريف بكتاب: "رحلة سويله مز أوغلي إلى بلاد الشام" تحقيق ودراسة وترجمة الدكتور فاضل مهدي بيات، وهو من إصدار آل البيت سنة 1420هـ - 2000م.
- مناقشة أطروحة الطالب العماني راشد بن علي بن عبد الله الحارثي التي تقدم بها إلى الجامعة بعنوان "الحرية في القرآن الكريم- دراسة موضوعية"- بإشراف الأستاذ الدكتور حسيب السامرائي ومنح بها درجة الماجستير.
- مناقشة أطروحة الطالب سيد نظمي العيدروس التي تقدم بها إلى الجامعة بعنوان "الحافظ العراقي أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين ومنهجه في كتابه "طرح التثريب" الأستاذ الدكتور قحطان الدوري ومنح فيها درجة الماجستير.
- مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب خالد محمد عبد الجليل "الأحاديث الواردة في فضائل آل البيت في الكتب التسعة" بإشراف الأستاذ الدكتور صديق مقبول، ومنح بها درجة الماجستير.
- مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب بسام إسماعيل ملكاوي بعنوان "منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله الجويني من خلال كتابه "البرهان في أصول الفقه" بإشراف الأستاذ الدكتور زين العابدين محمد النور، ومنح بها درجة الماجستير في أصول الفقه.
- مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب راسم رضوان عقل بعنوان "القياس النحوي عند الفارسي وابن جني" بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم السيد، ومنح بها درجة الماجستير.
- ويضم العدد أخبار مناقشة عدد آخر من الرسائل الجامعية لنيل درجة الماجستير و غير ذلك مما يهم القراء المهتمين بشؤون التراث العربي الإسلامي.



اتحاد الكتاب العرب

**ARAB WRITERS UNION**

**DAMASCUS** دمشق